

Lao zi

CARTEA DESPRE DAO ȘI PUTERE

CU ILUSTRĂRI DIN ZHUANG ZI

 HUMANITAS

TERRA LUCIDA

COLECŢIE
DE SPIRITUALITATE UNIVERSALĂ
coordonată de
ANDREI PLEŞU

Lao zi

CARTEA DESPRE
DAO şi PUTERE
(Dao De Jing)

completată cu pasaje ilustrative
din
ZHUANG ZI

Introducere,
traducere din chineza veche şi note de
DINU LUCA



HUMANITAS
Bucureşti, 1993

Coperta colecţiei
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

ISBN 973-28-0400-9

În memoria bunicului meu,
Gheorghe Podoleanu.
DINU LUCA

Notă asupra pronunţiei

Pentru a facilita rostirea corectă a termenilor chinezi transcrişi, pe tot parcursul acestei cărţi, conform alfabetului fonetic standard al limbii chineze, *pinyin*, dăm mai jos echivalenţele aproximative ale acelor litere care presupun o altă pronunţie decît cea din limba română.

Consoane:

b, d, g	se citesc	*p, t, k*
p, t, k	se citesc	p_h, t_h, k_h, (aspirat)
zh, ch, sh	se citesc	*dj* (ca în „geam"), *ch* (ca în „ceai"), *ş*
z, c	se citesc	*dz* (ca în italiană, „zio"), $\c{t}_h$ (aspirat)
j(*i*), *q*(*i*), *x*(*i*)	se citesc	*ţi*, *ci* (ca în „cineva"), *si*
r	se citeşte	*j*

Semiconsoane:

w	se citeşte	*u* scurt (ca în englezescul „want")
y	se citeşte	*i* scurt

Vocale:

a	se citeste	*e* în grupurile *-ian* (*bian*, *pian* etc).

Introducere

I. Text şi context

1. Autorul

Paternitatea cărţii *Dao De Jing* este atribuită în mod tradiţional lui Lao zi, „Bătrînul maestru", filozof legendar care s-ar fi născut înaintea lui Confucius (−551 ~ −479)*. Cîteva legende disparate, în care miraculosul şi fabulosul dau nota principală, numeroase referinţe, mai mult imaginare şi mitologizante, în diverse texte precum *Zhuang zi, Han Fei zi, Huainan zi, Memorialul riturilor* (*Li ji*) sau *Primăvara şi toamna prinţului Lü* (*Lüshi chunqiu*), cît şi biografia creionată de marele istoric Sima Qian (−145 ~ −90) în ale sale *Însemnări istorice* (*Shi ji*) reprezintă întregul material care se află astăzi la dispoziţia cercetătorului cu privire la Lao zi. Caracterul incert şi contradictoriu al acestui material, căruia i se adaugă şi inclinaţia culturii chineze către mitologizare culturală, a determinat apariţia unui număr enorm de speculaţii, începînd cu o dată destul de timpurie. Să trecem însă în revistă informaţiile de care dispunem**.

Potrivit legendei, Lao zi s-ar fi născut în anul −604 (sau −561), în satul Qu Ren, comuna Li, districtul Ku, statul Chu (sau Chen), în condiţii cu totul neobişnuite. Mama sa, se spune, i-ar fi dat naştere sprijinindu-se de un prun, la 81 (sau 62) de ani după ce înghiţise o perlă în cinci culori care căzuse

* În locul unei notaţii de tipul *î.e.n.* sau *a.Ch.*, adoptăm aici convenţia, propusă iniţial de Needham (1956) şi acceptată şi de alţi sinologi, prin care datele anterioare anului 0 sînt precedate de semnul minus (−).

** Ne folosim în principal de informaţiile conţinute în *Însemnările istorice* ale lui Sima Qian (text chinez şi traducere în Carus — 1898, traducere în Lin — 1977 şi Chen — 1989) şi în „Introducerea" lui Cheng Xuanying, exeget din dinastia Tang, la comentariul la *Dao De Jing* (text chinez şi traducere în Robinet — 1977). Utilizăm, de asemenea, diverse alte studii moderne, mai ales cele ale lui Ren Jiyu (1978), Welch (1965) şi Graham (*The Origins of the Legend of Lao Dan* — 1981, inclus în Graham — 1990).

din cer. La naştere, Lao zi avea el însuşi 81 de ani, ştia să vorbească, iar părul îi albise deja: astfel se explică, susţine legenda, şi numele său, Lao zi putînd să însemne, în afară de „Bătrînul maestru", şi „Copilul bătrîn". Într-o altă variantă a aceleiaşi legende, Lao zi ar fi arătat cu mîna prunul de care se sprijinise mama sa, spunînd: „Îmi iau drept nume numele acestui arbore." Astfel el s-a numit Li („prun"), numele său de politeţe fiind Bo Yang, iar prenumele Er („ureche", urechea fiind în iconografia tradiţională semnul unei mari înţelepciuni). Un alt nume de politeţe, Lao Dan, pare să confirme acest lucru, Dan însemnînd „cel cu urechi lungi". Acest Lao Dan este însă un personaj cu existenţă istorică certă, fiind menţionat drept păstrător al arhivelor statului Zhou în jurul anului -374; tradiţia, care nu ţine seama de cronologie, a preluat oricum, ca element principal al biografiei lui Lao zi, profesiunea de arhivar. Potrivit unei alte legende însă, Lao zi nu ar fi deţinut nici o funcţie oficială, fiind un pustnic al cărui fiu, Zong, ar fi ajuns general în statul Wei: din descendenţa acestuia s-au revendicat mai tîrziu împăraţii dinastiei Tang (618—907), al căror nume de familie era tot Li.

După ce faima înţelepciunii sale s-a răspîndit, Lao zi a început să fie căutat de oameni dornici să-i devină discipoli, avînd, printre altele, şi un număr de întîlniri cu Confucius. Întristat însă de decăderea dinastiei Zhou (sec. -11 ~ -221), Lao zi s-a hotărît să se retragă din lume şi, la vîrsta de 160 (sau 200) de ani, s-a îndreptat către vest, locul paradisiac al mitologiei chineze, călare pe (sau într-o trăsură trasă de) un bou negru. Paznicul ultimei trecători către vest, Guan Yin, l-a rugat să scrie o carte în care să îşi sintetizeze învăţătura, şi atunci el a scris un tom în două părţi şi cuprinzînd puţin peste cinci mii de caractere, adică *Dao De Jing*. Legende daoiste ulterioare, compuse în scop propagandistic antibudist, ne spun că Lao zi ar fi ajuns în India, unde ar fi devenit învăţătorul lui Buddha. El ar fi convertit de asemenea diverse triburi de barbari din vest, revenind totuşi în China de cîteva ori pentru a-şi transmite doctrina, inclusiv lui Confucius.

Pe de altă parte, în *Însemnările istorice* ale lui Sima Qian este menţionat şi un oarecare Lao Lai zi, originar tot din statul Chu, care ar fi fost contemporan cu Confucius şi care ar fi scris o carte în şaisprezece părţi asupra modului de aplicare a învăţăturilor daoiste. Numele lui Lao Lai zi mai este menţio-

nat şi în *Zhuang zi* precum şi în diverse texte ulterioare, însă alte amănunte din biografia sa nu sînt cunoscute.

Este evident, în opinia noastră, că datele biografice notate de Sima Qian, referinţele imaginare din alte texte ori legendele menţionate mai sus (care sînt, de altminteri, mult mai diverse şi mai detaliate decît în prezentarea noastră) sînt departe de a permite identificarea lui Lao zi sau încadrarea sa certă pe fundalul istoric al mileniului -1. Cu toate acestea, exegeza chineză nu a încetat să se ocupe de aceste probleme, tomuri întregi dezbătîndu-le pe larg, mai ales către sfîrşitul dinastiei Qing (1644–1911) şi după întemeierea Republicii (1911), cînd tradiţia ca atare şi toate valorile şi informaţiile transmise de ea au început să fie puse la îndoială. Mai mult decît orice, toate aceste studii au demonstrat că orice fel de demers cu privire la identitatea şi biografia lui Lao zi este sortit să rămînă, în cele din urmă, o simplă speculaţie. Am preferat de aceea să ne concentrăm atenţia asupra cărţii propriu-zise, care demonstrează ea însăşi, cu suficient de multe argumente, labilitatea legăturii stabilite de tradiţie între Lao zi, oricine va fi fost el, dacă va fi fost, şi *Dao De Jing*.

2. Textul

Puţini sinologi mai acceptă astăzi legenda care susţine că apariţia cărţii *Dao De Jing* se datorează călătoriei către vest a lui Lao zi şi întîlnirii acestuia cu paznicul trecătorii, Guan Yin. Fixarea paternităţii reale a textului cît şi stabilirea datei sale de apariţie rămîn însă probleme extrem de controversate, numeroşi exegeţi făcînd apel numai la foarte incertul material tradiţional cu privire la Lao zi, interpretat în fel şi chip. În alte studii, mai puţin numeroase, se încearcă acelaşi demersul prin analiza textului din perspectiva lingvisticii istorice sau a istoriei mentalităţilor, rezultatele obţinute fiind şi ele extrem de diferite. În aceste condiţii, numai lucrul direct pe text ne-a permis să tragem unele concluzii pe care ne propunem să le trecem în revistă în continuare. Ele coincid, în bună parte, cu cele la care a ajuns Victor H. Mair în studiul său din 1990 dedicat cărţii.

Dao De Jing diferă destul de mult de celelalte texte clasice ale filozofiei chineze. Spre deosebire de acestea, nu conţine nici un fel de aluzie sau referinţă directă la evenimente istorice sau mitologice, nu menţionează nici o denumire geogra-

fică şi nici un nume propriu în general şi nu este scris nici sub forma unor scurte însemnări în care discipolii să expună învăţătura maestrului, nici ca un eseu, o antologie ori o cronică. Acest text concis şi ambiguu este în schimb destul de neunitar, înglobînd atît maxime, formule apoftegmice sau pasaje de evidentă sorginte mitică, cît şi material de provenienţă tîrzie. Unicitatea statutului său în cadrul filozofiei chineze vechi, pe de o parte, alături de caracterul său relativ incoerent, pe de altă parte, par a argumenta teza care susţine că *Dao De Jing* s-a cristalizat într-o perioadă ce se întinde pe parcursul mai multor secole, probabil în perioada −650 ~ −350, fiind fixat în scris abia către sfîrşitul secolului −3 (Mair, 1990 : 120). Frecventele repetiţii şi dezvoltări redundante, numeroasele pasaje în versuri, susceptibile de a fi scandate, prezenţa regionalismelor din Chu (unde, chiar dacă nu s-a născut Lao zi, cartea a circulat cu siguranţă) şi a turnùrilor orale recurente, toate acestea par a indica o lungă perioadă de circulaţie orală care a precedat primele versiuni scrise.

Tot în această perioadă a avut loc probabil un lent proces de stabilizare a textului, proces care a continuat pînă către secolul 3, cînd au apărut variantele standard ale lui Wang Bi şi Heshang Gong. Gradul său inegal de cizelare (cartea reunind fragmente de maximă poeticitate laolaltă cu capitole şterse şi de-abia schiţate), prezenţa unor pasaje explicative relativ lungi pe lîngă formulări mai sintetice, folosirea curentă a unor conjuncţii şi locuţiuni conjuncţionale care leagă artificial structuri de provenienţă şi dată diferită sau a unor turnùri gramaticale specifice mai degrabă comentariului pot fi explicate numai dacă presupunem această lentă şi îndelungată activitate de editare şi îmbogăţire a unui prim nucleu, oral, al textului. Acest nucleu, probabil prelucrat şi dezvoltat destul de mult, mai ales înainte, dar şi după apariţia primelor variante scrise, nu poate fi delimitat astăzi cu exactitate în structura textelor care ne stau la dispoziţie; prin compararea celor mai vechi variante (manuscrisele de la Mawangdui, datînd de la sfîrşitul secolului −3) cu textele standard din secolul 3, putem afirma însă că una sau mai multe versiuni, avînd o formă destul de apropiată de cea de astăzi, existau deja la începutul dinastiei Han (sec. −2), modificările ulterioare operînd mai ales la suprafaţă, nu şi în adîncime.

Sintetizînd aceste informaţii, credem că este înţelept să considerăm că *Dao De Jing* nu este opera unui unic autor, ci

mai degrabă un produs al unei întregi tradiţii, denumită ulterior daoism; această tradiţie îngloba probabil totalitatea practicilor magico-religioase din care se va revendica mai tîrziu daoismul religios*, concentrînd totodată, în condiţiile orientării filozofiei chineze către sfera eticului şi a politicului, o dată cu Confucius, vechea dimensiune mistică şi metafizică a gîndirii chineze. Este deci probabil că adagiile şi maximele care o rezumau, atribuite ulterior unui maestru legendar, Lao zi, dar perpetuate în timp de mai mulţi „Bătrîni maeştri", au alcătuit fondul principal al textului; de aici, prin îmbogăţiri, reluări, comentarii şi, mai tîrziu, editări succesive, a apărut acest text-reper al culturii chineze, *Dao De Jing*.

3. Titlu, variante şi ediţii

*Dao De Jing, Canonul despre Dao şi De₁***, este denumirea canonică a textului cunoscut tradiţional sub numele de *Lao zi*. Sinologii nu s-au pus de acord asupra datei la care a avut loc canonizarea, tradiţia susţinînd că ridicarea lui *Lao zi* la rangul de carte clasică sau canon, *jing₁*, ar fi datorată împăratului Jing (−156 ~ −141) din dinastia Han de Apus (−206 ~ 23). Nu ştim dacă acestui împărat i se datorează într-adevăr aşe-

---

* Extrem de sincreticul fenomen care poartă astăzi numele de „daoism religios" — pentru a putea fi deosebit de „daoismul filozofic", curent de gîndire ale cărui texte reprezentative sînt considerate, în mod tradiţional, a fi *Dao De Jing*, *Zhuang zi* şi *Lie zi* — îşi are originea în vechile practici şamanice şi divinatorii ale chinezilor, devenind însă o religie organizată începînd abia din secolul 2. Pe lîngă adorarea unui număr impresionant de zeităţi — printre care şi Lao zi —, în cadrul diverselor secte daoiste se studiau cărţile clasice menţionate mai sus, se practicau complicate exerciţii de obţinere a longevităţii şi nemuririi, alchimia etc.

** Am numerotat cu indici în cifre arabe termenii omofoni care sînt transliteraţi identic, deşi au grafie şi sens diferit. Alfabetul folosit pentru transliterare este, aşa cum am menţionat şi în „Nota asupra pronunţiei", alfabetul standard al limbii chineze, cunoscut sub numele de *pinyin*; pentru a uşura lectura, ne-am permis să operăm modificările corespunzătoare în cadrul citatelor din lucrările occidentale în care pentru transliterare este folosit un alt alfabet (Wade—Giles etc.). Nu am marcat în nici un fel tonurile la care se pronunţă diversele silabe citate, adăugînd în schimb, pentru uzul specialiştilor, un „Indice" care conţine lista tuturor caracterelor menţionate în această carte.

[illegible] textului nostru în rîndul textelor clasice şi nici dacă *Dao De Jing* nu fusese canonizat, în mod neoficial, înainte de domnia lui; este însă cert că denumirea de *Dao De Jing* a început să fie folosită extensiv abia în timpul dinastiilor Sui (581–618) şi Tang (618–907).

Textul pare să fi fost de timpuriu divizat în două părţi, numite ulterior *Dao Jing* şi *De Jing* (*Canonul despre Dao*, respectiv *Canonul despre De*), aşa cum confirmă şi Sima Qian, care îi atribuie lui Lao zi compunerea unui text în două părţi. Unii sinologi susţin, cu probe destul de credibile, că ordinea în care erau aşezate părţile avea o semnificaţie bine definită. Astfel, plasarea la început a lui *Dao Jing* accentua dimensiunea metafizică a textului şi era specifică şcolii daoiste, în timp ce plasarea lui *De Jing* în poziţia iniţială sublinia latura politică a cărţii, fiind specifică şcolii legiste (care a preluat din daoism ontologia de care avea nevoie pentru a deveni o filozofie comprehensivă). Oricum, denumirile celor două părţi rămîn strict convenţionale, ele datorîndu-se primului caracter cu care începe fiecare, *Dao*, respectiv *De*. Structurarea cărţii în 81 de capitole este atribuită de tradiţie lui Heshang Gong, unul dintre primii şi totodată unul dintre cei mai renumiţi comentatori ai textului. Această divizare a fost probabil motivată atît de caracterul relativ compact al materialului textual al primelor variante, cît şi de locul special pe care îl are numărul 81, ca 9 la pătrat, simbol al soarelui (Lin, 1977 : x), în speculaţiile numerologice ale chinezilor. În alte variante, cartea este însă împărţită în 68 sau 72 de capitole.

Cea mai veche variantă cunoscută a lui *Dao De Jing* apare în cadrul textului clasic al şcolii legiste, *Han Fei zi*, în care, pe parcursul a două capitole, sugestiv intitulate „Explicaţii la *Lao zi*", respectiv „Ilustraţii la *Lao zi*", textul nostru este parţial citat şi comentat. Cea mai veche variantă completă a cărţii, înainte de descoperirea textelor de la Mawangdui, este însă aşa numitul „text vechi", descoperit în anul 574, susţine tradiţia, într-un mormînt datînd de la sfîrşitul secolului -3. Acest text, astăzi pierdut în original, se află la dispoziţia cercetătorilor numai în ediţia lui Fu Yi, din timpul dinastiei Tang. Două alte variante vechi se cuvin menţionate aici, cea comentată de Yan Zun, din secolul -1, din păcate doar parţial păstrată, şi cea citată, de asemenea parţial, în textul *Huainan zi*, care datează din secolul -2.

În anul 1974 au fost descoperite la Mawangdui, în provincia Hunan din China, cele mai vechi variante complete ale lui *Dao De Jing* existente astăzi. Prima dintre ele, cunoscută sub denumirea de „textul A", datează din perioada -206 ~ -195, iar „textul B" din intervalul -194 ~ -180. Ambele plasează *De Jing* înainte de *Dao Jing*, ceea ce pare a indica o origine legistă, şi nici unul nu e divizat în capitole. Aceste manuscrise, libere de interpolările care au afectat textele ulterioare, sînt probabil cele mai apropiate, atît formal cît şi în ceea ce priveşte conţinutul, de o primă variantă a lui *Dao De Jing*.

Din secolul 3 ne-au parvenit variantele comentate de Wang Bi, respectiv de Heshang Gong, ambele complete, cît şi cea cunoscută sub numele de *Xiang'er*, incompletă. Primele două au circulat masiv, cea a lui Heshang Gong printre oamenii de rînd, iar cea a lui Wang Bi mai ales în mediile literare şi oficiale; doar uşor diferite, ele au devenit ediţii standard ale textului şi au stat probabil la baza celor mai multe din variantele ulterioare.

Acestea, fie sub formă de manuscrise, fie înscrise pe stele, fie tipărite, diferă destul de puţin de cele standard şi, deşi există într-un număr impresionant, nu aduc modificări esenţiale în structura textului.

4. Comentarii

Necesitatea comentariilor la vechile texte ale filozofiei chineze poate fi argumentată din multe puncte de vedere, principala cauză a apariţiei lor putînd fi chiar natura limbii chineze clasice. Lipsită complet de orice categorie gramaticală, chineza clasică este o limbă extrem de concisă, sensul unei fraze putînd fi dedus numai pe baza relaţiilor sintactice, a topicii şi a contextului. Adesea, atît datorită polisemiei extrem de extinse a aproape fiecărui cuvînt, cît şi din cauza pluralităţii de relaţii gramaticale pe care le marchează una şi aceeaşi particulă, mai multe lecturi sînt simultan posibile pentru un singur şir de caractere. În plus, numărul mare de variante grafice ale unui singur caracter, lipsa totală a oricărei punctuaţii şi stilul caracteristic, aproape brahiologic, fac din înţelegerea acestei limbi un proces extrem de dificil chiar şi pentru chinezi.

Aceste trăsături ale limbii, cărora li se adaugă şi intrarea în desuetudine a unor caractere, greşelile apărute în timpul

copierii, schimbarea instrumentelor de scris, simplificarea şi standardizarea caligrafiei etc., au impus cu stringenţă apariţia foarte timpurie a exegezei filologice, a comentariului. Comentatorii sînt cei chemaţi să explicitezc sensurile uitate, să aranjeze şi să compileze textele neclare sau încărcate de erori de scriere şi să stabilească punctuaţia şirurilor lungi de semne care nu mai pot fi înţelese cu uşurinţă de cititori; în fine, ei sînt cei chemaţi să arunce lumină asupra sensurilor ocultate sau pierdute ale unei cărţi clasice, veche de cîteva secole. Exegeză filologică şi totodată încercare hermeneutică, comentariul se insinuează între text şi cititor atît ca necesară grilă de lectură cît şi ca text de sine stătător, legat formal de un altul, dar liber datorită viziunii aparte pe care o transmite.

Un asemenea text de sine stătător este şi comentariul lui Wang Bi (226—249) la *Dao De Jing*. Proiectînd în metaforic şi simbolic chiar şi cele mai directe şi mai pragmatice pasaje ale cărţii, Wang Bi construieşte în jurul acesteia o metafizică extrem de comprehensivă, mult mai coerentă decît textul însuşi, pe care de altminteri nu îl foloseşte decît ca matrice formală (aşa cum a făcut şi cu *Cartea Schimbărilor*), pentru expunerea şi dezvoltarea ideilor neodaoismului („Şcoala misterului", *xuanxue*, cum este cunoscut acesta în mod tradiţional), al cărui principal reprezentant a fost. Lui Wang Bi i-au urmat nenumăraţi exegeţi care, în aceeaşi manieră, şi-au proiectat asupra textului propriile intuiţii, concepţii filozofice şi chiar ideologii, *Dao De Jing* fiind comentat de daoişti, confucianişti, budişti şi, mai nou, de marxişti — sau de călugări, literaţi, asceţi şi împăraţi.

Aproape la fel de apreciat în China este şi comentariul lui Heshang Gong, daoist legendar (numele său de altminteri înseamnă „Bătrînul de pe malul rîului") care ar fi trăit în secolul −2 (ori în secolul −1 sau −3, potrivit altor exegeţi). Punînd continuu în legătură dimensiunea politică a textului cu tehnicile pentru obţinerea longevităţii specifice daoismului religios, după formula: „guvernează-te pe tine şi astfel vei guverna statul", Heshang Gong foloseşte constant termeni din vocabularul speculaţiilor magice şi filozofice ale daoiştilor vremii, referindu-se chiar direct la diversele exerciţii de tip Yoga practicate în cadrul sectelor daoiste pentru prelungirea vieţii şi obţinerea nemuririi. Numeroase comentarii, unele relevante strict pentru interpretarea doctrinară a lui *Dao De Jing* (precum *Xiang'er*, de exemplu), se vor revendica din exegeza lui

Heshang Gong, chiar dacă cele mai multe vor neglija cu totul disciplina morală preconizată de aceasta în raport cu reţetele de longevitate, favorizînd în schimb o lectură tipic canonică.

În afara acestor două celebre exegeze, cartea a suscitat peste 1500 de comentarii, iar trecerea lor în revistă ar fi desigur greu de realizat. Ne mărginim să menţionăm aici o tendinţă care a făcut carieră în exegeza chineză de după 1911, cea a rearanjării textului, unui minuţios proces de colaţionare urmîndu-i eliminarea redundanţelor, suprimarea repetiţiilor etc. Experienţele lui Ma Xulun, Gao Heng sau Zhu Qianzhi sînt revelatoare în acest sens şi ele au fost urmate, parţial, şi de cîţiva dintre cei mai cunoscuţi traducători occidentali, precum Ch'u Ta-kao, Duyvendaak sau Liou Kia-hway. Manuscrisele de la Mawangdui au arătat însă că cea mai mare parte a acestor rearanjări nu sînt legitime, şi de aceea interpreţii contemporani au renunţat să mai opereze modificări masive în substanţa textului, preferînd să-şi stabilească, fiecare, propria variantă, prin simpla comparare a vechilor variante cu cele noi, în încercarea de a conferi claritate şi coerenţă lui *Dao De Jing*.

5. Traduceri

Prima traducere cunoscută a cărţii a ajuns în Europa în 1788 şi este opera unui misionar englez anonim. Este urmată, în 1842, de traducerea franceză a lui Stanislas Julien şi, în 1870, de versiunea germană a lui Victor von Strauss. De atunci încoace, *Dao De Jing* a ajuns cel mai tradus text din lume după Biblie, numai în engleză apărînd peste o sută de traduceri, aproximări sau parafrazări, cam una la un an şi jumătate. În plus, în 1958 a fost tradus şi comentariul lui Heshang Gong, iar în 1977, respectiv în 1979, au apărut două echivalări diferite ale comentariului lui Wang Bi. Din păcate, din cauza popularităţii sale, textul a cunoscut doar un număr redus de traduceri care au reuşit să combine rigoarea filologica cu acurateţea interpretării filozofice, din care le menţionam pe cele ale lui Arthur Waley (1934), Wing-tsit Chan (1963), D.C. Lau (1963) şi Victor H. Mair (1990).

În româneşte, *Dao De Jing* a mai fost tradus, după ştiinţa noastră, de trei ori. Prima traducere datează din 1932 şi reia probabil o versiune franceză, poate cea a lui Stanislas Julien. A doua oară textul a fost tradus în anii '50 după o versiune

rusă, ca însăşi traducerea studiului lui Yang Xianshun. În nici unul din cazuri numele traducătorului nu este menţionat. În sfîrşit, relativ recent (aprilie 1992) a apărut şi cea de-a treia versiune românească, datorată lui Tao Jianwen, Florin Brătilă şi Dan Mirahorian.

II. O propunere hermeneutică

1. Tradiţie, Dao şi De_1

Fixarea istorică a lui *Dao De Jing* pe fundalul filozofiei chineze clasice şi totodată delimitarea, în cadrul textului, a straturilor de vechime diferită şi datarea lor cu precizie sînt, cum am văzut, operaţiuni delicate şi riscante. Mult mai importantă ni se pare încadrarea cărţii în spaţiul cultural care a generat-o şi în tradiţia din care se revendică; de aceea ar fi înţelept, la început de drum, să trecem în revistă cîteva din reperele fundamentale ale acestui spaţiu şi ale acestei culturi, şi anume binomul Yin-Yang, Dao şi De_1.

Aşa cum demonstrează şi titlul acelei Cărţi capitale a culturii chineze, *Cartea Schimbărilor*, text fundamental al „Marelui Cod chinez“ (Vişan, 1990b : 42), China este o civilizaţie a devenirii. Cosmosul, Cerul şi pămîntul, oamenii şi lumea vie, toate sînt supuse unei dinamici inexorabile, ca forme diferite de existenţă a „suflului“ vital, qi_1, sau, mai bine zis, ca grade inegale de condensare a acestuia într-o formă definită. Autoreproducîndu-se continuu, universul există ca o simultaneitate de lucruri-eveniment ai căror parametri spaţio-temporali şi încărcături energetice se modifică pe baza pulsiunii constante a ritmurilor subiacente. Această simultaneitate ameţitoare de fenomene şi procese interdependente şi conexe, sub semnul căreia se află fiecare membru al micro- sau macrocosmosului, a fost percepută, din timpurile imemoriale din care se revendică civilizaţia chineză, sub forma polarităţii Yin-Yang.

Dacă Yin şi Yang sînt forţe cosmice, sufluri universale, legi sau ritmuri ale materiei este greu de spus; acest cuplu a orientat însă dintru început fiecare aspect al lumii chineze — de la speculaţiile magico-religioase pînă la astronomie, arhitectură şi reţete culinare —, impunînd, în locul unei dialectici a conflictului şi a opoziţiei, atît de familiară gîndirii europene, o dialectică a complementarităţii. Yin şi Yang realizează astfel

împreună un binom în care polaritățile inverse se reunesc, pe baza logicii duale a coexistenței și alternanței. Căci existența și nonexistența, pozitivul și negativul, identitatea și diferența, continuul și discontinuul, masculinul și femininul se află tot timpul împreună, la fel cum latura însorită a unui deal (Yang, în sensul etimologic al termenului) aparține aceluiași deal care este întunecos pe coasta cealaltă (Yin); iar undeva, în interiorul a ceea ce pare a fi numai Yin sau numai Yang, se află germenii devenirii termenului complementar, ceea ce va duce treptat la inversarea completă a polarității, într-o ciclicitate fără sfîrșit. Așa cum notează Isabelle Robinet: „le Yin et le Yang [...] sont des lignes de force, des directions dont le propre est de se croiser et de s'emmêler, de jouer l'une contre l'autre, à la fois de s'engendrer et se donner impulsion, de s'annuler et d'alterner, dont la fonction est de dessiner une double syntaxe de la polarité et de l'ambigu. [...] Ils sont le principe de la différence qui crée attraction, ainsi que du devenir et de la multiplicité qu'ils font naître par leur combinaisons; mais aussi, par la corrélation étroite qui les unit, ils sont les témoins de l'Unité de fond sous-jacente au monde. Ils illustrent le dynamisme des contraires qu'on ne connaît que par couples, dont l'antagonisme se manifeste par la loi d'alternance qui régit leur fonctionnement (jamais l'un et l'autre en même temps en un même lieu, sinon l'un virtuellement dans l'autre), qui est tel que lorsque l'un domine, l'autre se virtualise, force réservée, comprimée et intensifiée, en une oscillation mouvante faite de passages constants de l'un à l'autre, de l'un vers l'autre ..." (Robinet, 1991 : 16–17). În acest sens, desigur, existență și nonexistență una din alta se nasc, greu și ușor unul pe altul se împlinesc, lung și scurt unul pe altul se formează, sus și jos unul pe altul se sprijină și înainte și înapoi unul altuia își urmează (cap. 2)*. Iar cel care cunoaște maniera de devenire a tuturor lucrurilor știe că în Subceresc tot ce este greu începe prin a fi ușor și că un lucru măreț începe prin a fi mărunt (cap. 63); de aceea, paradoxal, ceea ce urmează să fie micșorat trebuie să fie inițial mărit, ceea ce urmează să fie slăbit trebuie întărit la început, iar cel a cărui cădere este dorită trebuie inițial să fie acoperit de onoare și favoruri (cap. 36).

---

* Trimiterile se fac, desigur, la capitole din *Dao De Jing*.

Ca poli, ca puncte virtuale în evoluţia tuturor lucrurilor, şi totodată ca tendinţe intrinseci care guvernează transformarea fiecărei forme-energie, Yin şi Yang in-formează structura fiecărui lucru-eveniment, potenţînd ritmic caleidoscopul de relaţii simultane şi de determinări relative în care acesta este încadrat; legea însăşi a schimbării, regula abstractă după care se desfăşoară alternanţa elementelor Yin şi Yang este însă Dao, „un (aspect) Yin şi un (aspect) Yang", după cum sintetiză un apendice al *Cărţii schimbărilor* (*Xici* : 4). În acest sens, mult nuanţat şi îmbogăţit, Dao este folosit frecvent şi în *Dao De Jing*; cum însă termenul nu are această unică semnificaţie nici în tradiţia chineză şi nici în textul nostru, credem că o privire în arheologia devenirii conceptului însuşi de devenire este binevenită.

Caracterul Dao nu apare pe aşa numitele *jia gu wen*, inscripţii pe carapacele de broască ţestoasă şi pe omoplaţii de animale mari folosite în scopuri divinatorii în timpul dinastiei Shang (sec.-16 ~ sec.-11). Dao se găseşte în schimb incizat pe vasele rituale din bronz datînd din perioada timpurie a dinastiei Zhou de Apus (sec.-11 ~ -771) şi are sensul iniţial de „om mergînd pe un drum". O exegeză atentă, coroborată cu glosele existente în primul dicţionar al limbii chineze, *Shuowen jiezi*, datînd din anul 120, a demonstrat că Dao a desemnat la început un drum drept, nesinuos, pe care se merge într-o direcţie definită. Ideea de direcţie, de cale anume de urmat către ţelul propus, a stat probabil la baza numeroaselor extrapolări ale acestui prim sens al termenului: „a ghida, a indica direcţia", „a spune" („a person directs another by telling him the way he has to follow", cum explicitează Kaltenmark, 1965 : 22), „doctrină", „artă, metodă, cale de urmat", „regulă, regularitate, tipar".

În texte foarte vechi, precum *Cartea Schimbărilor*, *Cartea cîntecelor* (*Shi jing*) şi *Cartea documentelor* (*Shu jing*), Dao este folosit atît în sensul direct de „drum, cale" cît şi în cel de „metodă (de guvernare)". Termenul desemnează nu atît o formă coerentă de exercitare a puterii politice, cît mai ales o artă, o metodă şi totodată o putere specifică suveranului care, în calitate de şef religios, era singurul în măsură să îndeplinească ritualurile susceptibile de a asigura comunicarea între Cer şi oameni. Este probabil că atunci cînd se dorea diferenţierea între metoda propriu-zisă şi puterea latentă care permitea existenţa şi aplicarea acestei metode se folosea ter-

menul Dao pentru prima şi termenul De_1 pentru a doua, diferenţă păstrată şi în textele daoiste.

Poate ar trebui menţionată aici legătura foarte timpurie pe care a stabilit-o gîndirea chineză între cosmos (Cer) şi oameni, legătură centrată pe persoana suveranului, care participă atît la ordinea cosmică cît şi la cea umană. Fiecare acţiune a oamenilor pe pămînt, fie ea de natură religioasă, politică, administrativă sau socială, este o formă mimetică specială, aflată sub controlul unor riguroşi parametri morali şi religioşi, prin care oamenii se pun în corespondenţă cu Cerul. Pentru a asigura buna desfăşurare a tuturor ritualurilor pe care acest *mimesis* simbolic le presupune şi pentru a împiedica apariţia unui dezechilibru între cele două ordini, suveranul, omul *par excellence* al culturii chineze, este chemat să-şi asume guvernarea Imperiului şi să se potrivească cu Cerul, atingînd astfel ultima limită (cap. 68). Sinteza teoretică a acestor concepţii va apărea abia în dinastia Han (−206 ~ 220), cînd suveranul, care domneşte în virtutea mandatului încredinţat de Cer întemeietorilor dinastiei sale, se va angaja, în calitate de „Fiu al Cerului", în ritualuri sofisticate de adorare a acestuia; elementele principale ale acestei teorii coincid însă cu zorii civilizaţiei chineze.

Această permanentă punere în corespondenţă a sferei cosmice cu cea umană este centrată în jurul a două concepte, Dao al Cerului şi Dao al oamenilor. Primul, care apare deja în diverse texte vechi, precum *Cartea documentelor*, *Cronica lui Zuo* (*Zuo zhuan*) sau *Povestiri din diverse state* (*Guo yu*), desemnează calea regulată a alternanţei anotimpurilor, a mişcărilor soarelui, lunii şi stelelor şi a aspectelor Yin şi Yang, adică tocmai ceea ce oamenii trebuie să imite simbolic pe pămînt. Maniera în care se face această imitaţie este Calea oamenilor, concept la fel de vechi, pe care l-au dezvoltat şi sintetizat însă mai ales Confucius şi urmaşii săi.

Pentru aceştia, Dao al oamenilor este o normă etică de origine cosmică structurată şi manifestă într-un set de atitudini şi însuşiri pe care numai omul ideal, „omul ales"*, îl stăpîneşte cu desăvîrşire, dar la care fiecare trebuie să aspire.

---

* Am preluat această excelentă traducere a termenului *junzi* de la Florentina Vişan; s-au mai propus „om de bine", „om superior", „gentleman" etc.

Formă superioară a umanității, acest Dao se traduce, în cazul suveranului, prin practicarea unui „Dao al primilor regi" (din dinastiile anterioare), recursul la tradiție devenind o dată cu Confucius o dimensiune fundamentală a spiritualității chineze.

Dao De Jing folosește și el de cîteva ori sintagmele „Dao al Cerului" și „Dao al oamenilor", constatînd însă disjuncția totală a celor două ordini: căci Cerul, la fel ca un arc, se află mereu în echilibru, micșorînd ce e prea mult și mărind ce este prea puțin, în timp ce oamenii, în lipsa lor de înțelepciune, măresc multul și micșorează puținul (cap. 77). Cel chemat să rezolve acest dezechilibru este Înțeleptul, a cărui Cale se aseamănă cu Dao al Cerului (cap. 81) și care este singurul în măsură să restabilească, în calitate de model al Subcerescului (cap. 22), fireștile corespondențe, prin metoda (Dao) potrivită. Această metodă va face obiectul unei analize amănunțite în altă parte a acestei „Introduceri". Ne mărginim să menționăm aici că termenul Dao, în sensul de „metodă", poate fi înțeles de multe ori în *Dao De Jing* și ca „metodă a daoiștilor, doctrina daoistă".

Strict legat de Dao a fost întotdeauna și termenul De_1, tradus de noi prin „Putere", și același demers arheologic ne va sprijini în decelarea sensurilor sale. Caracterul De_1 apare frecvent pe bronzurile din perioada de început a dinastiei Zhou și este compus din trei elemente — cu sensul de „a merge", „inimă" și, respectiv, „drept". Acest din urmă component pare a fi o deformare a unui alt element care însemna „a privi", așa cum demonstrează analiza întreprinsă de Donald Munro. Sinologul american conchide că de la sensul inițial, curent în dinastia Shang, de „a consulta, a «privi în sus» către strămoșii din ceruri pentru a afla care este atitudinea potrivită într-o anumită împrejurare", De_1 a dezvoltat în timp sensul de „attention constantly focussed on divinely decreed norms, [...] consistent attitude or viewpoint toward the Heaven decreed norms which, in the case of ideal De_1, revealed itself in regularly appearing conduct in accordance with them" (Munro, 1969 : 190). Cu alte cuvinte, De_1 este ceea ce face posibil Dao („arta" sau „metoda" suveranului), acea putere latentă care îi permite acestuia să asigure eficacitatea ritualurilor orientate către perpetuarea corespondențelor cu cosmosul. În exprimarea lui Granet, este vorba de „l'Efficace quand elle a tendence à se particulariser [...], Efficace qui se singularise en se réalisant" (Granet, 1934 : 303).

Dao De Jing utilizează de mai multe ori termenul în acest sens tradiţional. „A strînge din plin Putere“ (cap. 59), „a fi înzestrat pe deplin cu Putere“ (cap. 55), „multă Putere“ sau „puţină Putere“ (cap. 38) sînt doar cîteva instanţe în care De_1 este perceput ca o Putere specială a individului, ca o „virtute“ (în sensul etimologic al cuvîntului) care potenţează fiecare act al acestuia; în fiecare din aceste cazuri însă, există implicit şi un al doilea înţeles al termenului. Astfel, De_1 este în textul nostru, în *Zhuang zi* şi în alte texte de sorginte daoistă o „putere“ şi o „virtute“ care depăşeşte sfera restrînsă a umanului, desemnînd spontaneitatea tuturor lucrurilor, „an inner quality of strength and power that makes a thing what it is [...], a psychic force or quality inherent either in the natural universe as a whole [...] or in individual beings“ (Rickett, 1985 : 43). Nu se poate stabili cu certitudine data la care De_1 a început să fie utilizat în acest sens, apropiat de elanul vital bergsonian, însă hotărît nu *Dao De Jing* este primul text care marchează această extrapolare. O grăitoare dovadă este şi fraza dintr-un alt apendice al *Cărţii schimbărilor*: „Marea Putere a Cerului şi pămîntului înseamnă a da naştere.“ (*Xici*, 1:12)

Pentru a încheia această trecere în revistă a sensurilor lui De_1 în tradiţia chineză, trebuie spus că în confucianism termenul îşi păstrează semnificaţia religioasă iniţială, fiind pus însă continuu în relaţie cu virtuţile care alcătuiesc codul etic al „omului ales“: pietatea filială, loialitatea, omenia sau dreapta judecată. Astfel, De_1 este un fel de forţă morală care defineşte caracterul individului în raport cu normele confucianiste, puterea care îi permite acestuia să se înscrie în mod firesc în sfera socialului şi să se definească în raport cu semenii săi sau „prestigiul“ obţinut prin constantul apel la valorile etice. *Dao De Jing*, într-un capitol extrem de polemic la adresa confucianismului (cap. 38), utilizează termenul în mai multe sensuri, printre care probabil şi acestea, De_1 devenind astfel o virtute oarecare şi condamnabilă ca atare, alături de întregul cod etic stabilit de Confucius, pentru falsa criteriologie pe care o impune în aprecierea acţiunilor oamenilor, îndepărtîndu-i astfel de adevărata Cale, atotcuprinzătoare.

2. Înţeleptul şi ceilalţi

După acest excurs preliminar, cîteva opţiuni se cer stringent formulate înainte de a înainta în lectură. Căci discursul

de faţă, la fel ca orice alt discurs despre *Dao De Jing*, îşi asumă vocaţia comentariului, proiectînd coerenţă asupra unui text supus, mai mult decît altele, devenirii întru lectură. Datorită statutului cu totul aparte pe care îl are *Dao De Jing*, de matrice plurală de sensuri, nicicînd unitară, nicicînd complet decelabilă, orice text despre *Dao De Jing* nu îl descifrează pe el, ci se proiectează pe sine între cititor şi carte. Urmărindu-şi mai mult propria coerenţă decît supunîndu-se incoerenţei fundamentale a textului de bază, comentariul face apel la artificii de logică, la manipulări şi reorganizări de sensuri, ocultînd totodată numeroase altele prin opţiunea hermeneutică pe care o relevă. Acceptînd toate aceste riscuri şi mai ales riscul maxim al unei lecturi de sine, şi acestui discurs îi este sortit să rămînă parţial şi limitativ, produs al propriilor convenţii; este speranţa noastră că, în urma decupărilor şi restructurărilor pe care le vom opera în suma semnificaţiilor sale, *Dao De Jing* va rămîne cît mai apropiat de sine, deci mereu inefabil şi mereu altul.

Vom identifica în text, ca structurator textual, şi vom propune drept pivot central al acestui discurs termenul *shengren*, „Înţeleptul". În retorica neunitară a cărţii, Înţeleptul, ca subiect al enunţării şi totodată, adesea, al enunţului, este cînd ascetul care, prin tehnici speciale, urmăreşte obţinerea iluminării şi identificarea cu Dao, principiul indeterminat, cînd filozoful itinerant care îşi oferă sfaturile principilor războinici ai epocii, cînd maestrul care îşi împărtăşeşte doctrina discipolilor, cînd iluminatul care descrie de-nedescrisul. Fie în text, fie în contextul din care se revendică *Dao De Jing*, Înţeleptul este astfel prezenţa care orientează ansamblul de sensuri simultane ale cărţii, fiind în plus cel care, aici şi acum, susţine şi acest text *despre* în încercarea sa de a fi *întru*.

Statutul textual al Înţeleptului este astfel pus sub semnul pluralităţii. Prima din ipostazele sale, şi care va constitui subiectul acestei secţiuni, este cea de individ chemat să rezolve tensiunea destructurantă creată între cosmos şi oameni, între ordinea naturală şi cea socială, între natură şi cultură sau între Dao al Cerului şi Dao al oamenilor. Într-o manieră nesistematică şi de multe ori repetitivă, textul identifică motivele acestei tensiuni — limbajul şi dorinţa — şi postulează o Cale a Înţeleptului, Calea ce trebuie urmată pentru repotenţarea fireştilor, dar de mult pierdutelor corespondenţe.

Nici limbajul şi nici dorinţa nu sînt lipsite de o istorie îndelungată în cadrul seriei de *topoi* ai filozofiei chineze, limbajul ocupînd însă un loc cu totul aparte. Căci dacă existenţa şi perpetuarea cosmosului şi a oamenilor sînt intim legate de tipul special de *mimesis* ritual practicat de suveran, numai numele, concentrate în formule capabile de a suscita întreaga realitate care se ascunde în spatele lor, sînt susceptibile de a-i conferi şi garanta ritualului eficacitatea de care are nevoie. Iar cînd numele sînt fixate prin actul major care este scrierea, ele construiesc un sistem semiotic complet, bazat pe o formă de reprezentare ideală, prin care cosmosul se regăseşte, în fiecare din aspectele sale, în simbolismul atotcuprinzător al semnelor. Astfel, la fel ca şi limbajul însuşi, Cang Jie, inventatorul mitic al scrierii, „ne se résume pas à être comme mais... institue le fait d'être avec" (Vişan, 1990a : 259).

Iar dacă semnele se constituie în embleme ale realului, iar numirea poate să provoace, să orienteze şi chiar să controleze în totalitate fenomenele, pericolele ordinii paralele instaurate în acest fel sînt maxime. Numele, împreună cu toate conexiunile în a căror combinatorică se integrează, instituie o logică sintagmatică specială, care suspendă simultaneităţile şi discontinuităţile cosmice, astfel încît cel care stăpîneşte limbajul ajunge, cu timpul, să facă din acesta o aventură epistemologică *per se*, un act gratuit cu consecinţe extrem de nefaste asupra realului însuşi. Pe sublinierea acestui fapt şi-au bazat sofiştii chinezi mare parte din strategiile lor şi este posibil ca, prin logica paradoxurilor, dovezi ale capacităţii de proliferare monstruoasă a fãpturilor limbajului, ei să fi încercat să scurtcircuiteze conştiinţele pentru a recupera ceva din ritualismul iniţial al numirii. Urmărind scopuri diferite, confucianiştii vor propune o „rectificare a numelor", demers prin care se încearcă repotenţarea întregului sistem de corespondenţe între Cer şi oameni, sistem devenit nefuncţional tocmai datorită lipsei de adecvare a numelor, ajunse simple etichete lipsite de semnificaţie, la o realitate, mai ales politică, în continuă schimbare.

În această tradiţie se înscrie *Dao De Jing* cînd porneşte cruciada împotriva limbajului, pentru reinstaurarea echilibrului în lumea fenomenală. Numele sînt în primul rînd vinovate, susţine textul, de introducerea diferenţelor în substanţa coerentă şi ritmică a realului. În această structură compactă, în starea „lemnului nelucrat", *pu*, în care se afla universul cînd

Dao era respectat și urmat chiar și în cele ale oamenilor, numele au instituit organizare, ordine și fragmentare, introducînd distincții artificiale între lucrurile egale întru Dao. De îndată ce „lemnul nelucrat" a fost cioplit, au apărut numele-instituții (cap. 32) și, paradoxal poate, dorința.

Căci, ieșiți din ignoranța naturală pe care o aveau în vremurile vechi, cînd Dao domnea în Subceresc (cap. 65), oamenii încep să facă diferența între frumos și urît, între bine și rău (cap. 2), între „Prea bine!" și „Bine!" (cap. 20), apucînd pe drumul fără capăt al unei cunoașteri păgubitoare care duce, în plus, prin valorizări artificiale, la apariția și perpetuarea dorințelor. Relația dintre dorință și cunoaștere este, așadar, biunivocă, întrucît cunoașterea lucrului de dorit permite atît apariția dorinței cît și crearea de noi obiecte susceptibile de a satisface această dorință, iar dorința, odată instaurată, duce la dezvoltarea și nuanțarea proceselor cognitive. În imperiul relativului în care omul este nevoit să evolueze după abandonarea simplei intuiții și înlocuirea ei cu discursivul și raționalul, dorințele diferențiază net Calea oamenilor de adevăratul Dao al Cerului. Datorită dorinței, oamenii apreciază un singur termen din perechile de tip Yin-Yang, care polarizează fiecare aspect al existenței lor, căutînd viața și urînd moartea, apreciind bogăția și onoarea, luptînd să scape de sărăcie și de dizgrație etc. Rezultatele acestei valorizări sînt însă dezastruoase, căci cel ce e bogat, arogant și ținut la mare cinste merge singur către propria-i pieire (cap. 9), scumpul mai mult păgubește (cap. 44), cel ce guvernează prin legi stricte își aduce statul pe marginea prăpastiei (cap. 57) etc.

De aceea textul, înfierînd dorința ca cea mai mare dintre crime (cap. 46) și ca cea mai sigură modalitate de a-și face rău sieși (ochiul rămîne fără vedere, urechea fără auz, gura devine sleită și faptele netrebnice – cap. 12), propune, prin înțelept, soluții radicale. Acesta golește inimile, slăbește ambițiile și împuținează cunoașterea, umplînd în schimb burțile supușilor și întărindu-le oasele (cap. 3); pentru a scăpa el însuși de dorințe, își blochează, prin exerciții speciale, organele de simț, astupîndu-și „trecerile" și închizînd poarta spiritului (cap. 56); cea mai adecvată metodă rămîne însă nefăptuirea, prin ea revenindu-se la perioadă ideală în care Dao era respectat de către oameni, cînd aceștia se aflau în starea de *pu*, de „lemn nelucrat", în care nici o dorință nu mai apare iar Subcerescul singur se-ndreaptă (cap. 37).

Nefăptuirea, *wuwei* sau „nonacţiunea", nu înseamnă o renunţare completă la orice fel de acţiune, un fel de inactivitate sau delăsare generală, şi nici un fel de Yoga a renunţării la rezultatul faptelor sale, precum în *Bhagavad-Gītā*; este vorba, mai degrabă, de respectarea principiului naturaleţii lucrurilor, prin încadrarea fiecărei fapte în ritmurile fireşti ale evoluţiei şi devenirii universale, în conformitate deplină cu tendinţele intrinseci ale fiecărui lucru. În acest sens, nefăptuirea poate fi considerată a fi în primul rînd o atitudine de completă nonimixtiune în desfăşurarea naturală a evenimentelor, pe care înţeleptul o contemplă, dar nu o modifică în nici un fel (cap. 64). Cu alte cuvinte, daoistul îi lasă fiecărui lucru spontaneitatea, *ziran*, naturalul la nivel individual, acel „de-la-sine" care îi permite să fie ceea ce este şi să îl urmeze pe Dao, el însuşi nimic altceva decît regula de a fi „de-la-sine" a întregului univers. Calea de a face este pur şi simplu calea de a fi pare a spune textul, şi de aceea făptuirea nu încape în vasul sacru care este Subcerescul (cap. 29). Astfel, prin nefăptuire, nici o faptă nu rămîne nefăptuită (cap. 48), iar poporul singur se schimbă, se îndreaptă, se îmbogăţeşte şi ca lemnul nelucrat devine (cap. 57).

Calitatea de *via negativa* a acestui demers al daoistului este evidentă. Făptuind fără făptuire, amestecîndu-se în lucruri fără să se amestece şi gustînd fără să guste (cap. 63), Înţeleptul contrabalansează, printr-o opţiune inversă, toate actele de pozitivare axiologică pe care este bazată Calea oamenilor. De aici fascinaţia întregului text pentru valori resimţite ca negative, precum „jos", „umil", „slab", „liniştit", valori care, în logica inversă de recuperare pe care o propune *Dao De Jing*, construiesc Calea de supravieţuire întru Dao. O cale de supravieţuire care, din perspectivă istoristă, i-a fost reproşată autorului textului nostru, perceput ca un manual pragmatic de supravieţuire a unui conducător dotat aflat în fruntea unui stat mărunt, mereu ameninţat de vecini mai puternici, sau a unui individ mereu înfricoşat de pericolele epocii în care trăia. Însă indiferent dacă frica se află într-adevăr la baza întregului *Dao De Jing* (Graham, 1989 : 218), sau dacă un fel de conservatorism (Liang Ch'i Chao) sau, dimpotrivă, caracterul inovator (Hu Shih) îi sînt dimensiunile fundamentale, calea apofatică pe care o predică îşi are valoarea sa filozofică cu totul aparte. Căci în spatele aerului de *captatio benevolentiae* al multor pasaje ale cărţii nu se ascunde o retorică a

filozofului itinerant în căutarea unei poziţii oficiale în guvernul unui stat oarecare, ci subtila dialectică a negaţiei, prin care textul atrage atenţia că, pentru a putea fi pe potriva Căii Cerului, oamenii trebuie să înţeleagă legea alternanţei şi coexistenţei contrariilor, Dao, regula devenirii naturale a universului, manifestă în mod egal în ceea ce este considerat pozitiv cît şi în ceea ce oamenii socotesc negativ. În binomul de tip *être–paraître* astfel constituit, Înţeleptul neagă aparenţa pentru a ajunge la adevărata esenţă, sinteză a contrariilor.

De aceea învăţătura sa este fără cuvinte (cap. 2) şi de aceea doreşte să nu dorească (cap. 64); de aceea, deşi este în aparenţă în spate, este de fapt în faţă şi tot de aceea, deşi lipsit de egoism, poate să-şi împlinească orice pornire egoistă (cap. 7); în fine, din acelaşi motiv, deşi umil, mărunt şi dispreţuit, la fel ca şi apa (cap. 8), care, ca orice lucru slab şi flexibil, învinge tot ce este tare în Subceresc (cap. 78), el păşeşte pe calea vieţii (cap. 76) şi lîngă Dao se află (cap. 8). Prin practicarea constantă a acestei metode inverse, a acestui Dao negativ, centrat pe nondorinţă, noncunoaştere şi nefăptuire, Înţeleptul, atunci cînd guvernează, reuşeşte să reintegreze ordinea umană în ordinea cosmică şi să recupereze acel „de-la-sine“ al lucrurilor. Şi dacă suveranul, după care se modelează întru totul Subcerescul, reuşeşte acest lucru, oamenii revin ei înşişi la starea de dinainte de cunoaştere, a „lemnului nelucrat“. Astfel, cînd marele Dao, revărsarea care curge peste tot şi din care iau făptură toate lucrurile (cap. 34), este respectat, cele zece mii de lucruri singure intră-n prefacere (cap. 37), Cerul şi pămîntul se unesc lăsînd să cadă rouă dulce, nimeni nu mai porunceşte poporului care îşi găseşte de la sine buna aşezare, în starea de *pu* (cap. 32). În plus, oamenii nu îşi mai folosesc uneltele şi instrumentele, revenind la utilizarea sforii cu noduri, în locul atît de periculoaselor semne (cap. 80); inimile lor sînt toate haotic amestecate, indivizii pierzîndu-şi identitatea şi egoismul, iar Înţeleptul îi tratează pe toţi ca pe nişte copii (cap. 49). Numai astfel, în starea de *pu* şi „făptuind fără făptuire“, se poate intra din nou în concordanţă cu Dao al Cerului.

Transferul acestei viziuni utopice în sfera moralului, transfer realizat relativ nesistematic şi numai în cîteva capitole, a constituit ţinta atacurilor confucianiştilor timp de secole. Întrucît cunoaşterea aduce cu sine şi impune categorizări etice, Dao, sinteza tuturor antitezelor, nu mai poate fi urmat. De

aceea Înţeleptul, consecvent sieşi, poate fi, din perspectiva îngustă a diferenţierilor morale predicate de confucianişti, atît „bun" (este bun cu cei care sînt buni, dar şi cu cei care nu sînt buni – cap. 49, iubind în egală măsură şi învăţătorul – cel bun – şi lucrul de studiat – cel rău – cap. 27), cît şi „rău" (îi tratează pe oameni ca pe cîinii făcuţi din paie, obiecte rituale distruse imediat după încheierea sacrificiului în timpul căruia sînt folosite – cap. 5). În fapt însă, el îşi ia drept inimă inima tuturor (cap. 49), abandonîndu-şi sinele (pornirile egoiste şi dorinţele) şi potrivindu-se cu tendinţele fireşti ale fiecăruia, întru Dao.

Din această perspectivă trebuie probabil înţelese violentele atacuri la adresa moralei foarte riguroase cu care confucianiştii doreau să îngrădească tendinţele naturale ale oamenilor, morală centrată teoretic pe metafizica tradiţională a participării omului la ordinea cosmică şi sintetizată într-un set de virtuţi care, existente sau nu, pot fi mimate cu uşurinţă prin nenumărate atitudini artificiale şi lipsite de orice fel de ritualism. De aceea, consideră *Dao De Jing*, numai după ce marea Cale a nefăptuirii a fost abandonată au apărut virtuţile mult apreciate de confucianişti – omenia, dreapta judecată, pietatea filială şi loialitatea (cap. 18). Numai prin abandonarea lor, împreună cu păgubitoarea cunoaştere care le-a generat, se poate încerca revenirea la Dao (cap. 19), prin nefăptuire. Perpetuarea lor duce la forţarea Subcerescului şi la perturbarea completă a ordinii firii (cap. 38), lucru pe care însă Înţeleptul nu poate să-l accepte. Astfel, ceea ce s-ar putea numi morala alternativă propusă de acesta în *Dao De Jing* se bazează pe cele trei „comori" („blîndeţea", un fel de atitudine de bunăvoinţă interioară care se manifestă prin nefăptuire, fruga-

teriu fiindu-ne situarea Înţeleptului în raport nemijlocit cu evenimentele exterioare. Privirea sa înlăuntru, care conduce la ceea ce s-a considerat a fi cea mai veche mistică şi metafizică din istoria spaţiului cultural chinez, va constitui subiectul următoarei secţiuni.

3. Înţeleptul şi Dao

Dao De Jing nu defineşte o metodă (un Dao coerent) pentru a ajunge la Dao. Daoismul religios a delimitat o asemenea cale prin interpretarea într-o manieră exhaustivă a celor cîteva aluzii, sugestii sau menţionări nesistematice ale unor tehnici de respiraţie sau exerciţii de prelungire a vieţii, considerînd întregul text drept depozitarul unei vechi învăţături ezoterice. Astfel, expresii precum: „a-ţi purta sufletele în îmbrăţişarea cu Unul", „a-ţi potoli suflarea vieţii pînă la molcomire", „a-ţi şterge şi curăţa tainica vedere", „a deschide şi a închide poarta Cerului" şi „a pricepe şi a înţelege cele patru depărtări" (cap. 10) au fost considerate a desemna acţiuni practice direct orientate către unirea vitalităţii cu conştiinţa (Cleary, 1991a : 3) şi către crearea vidului interior, pentru perceperea mistică a lui Dao. Această golire de sine, realizată prin proiectarea în afară a sinelui şi integrarea sa în ordinea şi în ritmurile celor zece mii de lucruri, este menţionată şi în capitolul 16 şi a devenit un exerciţiu clasic, atît în daoism cît şi în budismul Chan (Zen).

Tehnica aceasta duce, prin blocarea organelor de simţ menţionată mai sus, la conservarea propriei energii şi la regresia simbolică în starea copilăriei. Cel care îşi controlează Puterea (*De*$_1$) vitală este asemenea copilaşului pe care viespile şi tîrîtoarele nu-l muşcă, fiarele fioroase nu-l sfîşie şi păsările de pradă nu îl omoară: esenţa sa a atins desăvîrşirea, iar armonia sa e perfectă (cap. 55). Fiind slab şi plăpînd, apucă pe drumul vieţii (cap. 76), însă nu îmbătrîneşte niciodată (cap. 55), căci practică Dao (metodele de prelungire a vieţii şi de obţinere a longevităţii preconizate de daoişti); astfel, este capabil să rămînă în starea eternei pruncii (cap. 28).

Asemenea menţionări pasagere pot cu greu justifica interpretările canonice care au proiectat în ezoteric fiecare frază a textului. Mult mai importante rămîn, în opinia noastră, componenta mistică a cărţii şi ontologia nesistematică pe care o schiţează *Dao De Jing*, pornind de la cîteva elemente, de evi-

dentă sorginte mitică şi tradiţională, preluate din tabloul incoerent al primelor cosmogonii chineze.

A existat, spune *Dao De Jing*, un lucru haotic dar împlinit, mainte de Cer şi pămînt născut, fără sunet şi formă şi singur intru neschimbare, mamă a Cerului şi a pămîntului; numele său nu este cunoscut, însă convenţional poate fi numit Dao (cap. 25). Strămoş al tuturor lucrurilor, anterior chiar şi zeilor (cap. 4), formă fără de formă, imagine a nefiinţării, nedeslușită şi obscură (cap 14) şi conţinînd în sine, *in nuce*, imaginile, prototipurile şi esenţele tuturor lucrurilor (cap. 21), Dao este matricea de latenţe şi virtualităţi a universului. Cînd nu îi dăm nici un nume, Dao este obîrşia Cerului şi pămîntului, iar cînd îi dăm un nume este mama celor zece mii de lucruri (cap. 1), *mater genitrix* care propulsează continuu lucrurile în fiinţare şi prefacere. Pîntec uriaş, misterioasă femelă, rădăcină a Cerului şi a pămîntului, nu seacă niciodată (cap. 6) şi, asemenea unui vas uriaş, nu se umple nicicînd (cap. 4). Ea a generat întregul univers, dînd naştere unităţii primordiale, care la rîndu-i s-a divizat, stării de dualitate urmîndu-i în sfîrşit terţetul din care se nasc, continuu, cele zece mii de lucruri, în pulsiunea constantă a ritmurilor Yin şi Yang şi în armonia deplină a suflărilor vitale ale fiecăruia (cap. 42).

Naşterea celor zece mii de lucruri, proces prin care acestora li se conferă propria spontaneitate, *De*$_1$, este denumită tot *De*$_1$, termenul cunoscînd astfel o dezvoltare semantică remarcabilă. Pe baza omofoniei existente între *De*$_1$ („Putere") şi *de*$_2$ („a obţine"), textul construieşte coordonatele fundamentale ale unei ontologii: Dao, ca mamă, dă naştere lucrurilor (un proces numit *De*$_1$), iar ceea ce acestea obţin (*de*$_2$) de la Dao este *De*$_1$, Puterea, spontaneitatea, „ceea ce lucrurile obţin de la Dao pentru a se naşte", cum se spune în *Zhuang zi* (cap. 12, „Cerul şi pămîntul"). Astfel *De*$_1$ este simultan un proces şi efectul acestui proces, ceea ce face ca lucrurile să fie lucruri şi, totodată, ceea ce le potenţează devenirea. Dao însuşi este, la rîndul său, atît „mama", potenţialitatea fiinţială a cosmosului, cît şi, simultan, regula devenirii universale, legea care guvernează autoreproducerea constantă şi ritmică a cosmosului pe baza Puterii cu care fiecare lucru este înzestrat. Şi atunci este firesc ca marea Putere întru totul pe Dao singur să-l urmeze (cap. 21), căci Dao aduce-n făptură lucrurile dar Puterea le hrăneşte, le creşte, le face să se dezvolte, le îngrijeşte, le împlineşte, le ţine în viaţă şi le adăposteşte

(cap. 51). În plus, pentru a încheia prezentarea tabloului evoluţiei lucrurilor pe care îl propune *Dao De Jing*, trebuie spus că Dao nu este numai sursa, „rădăcina" din care iau naştere cele zece mii de lucruri, ci şi locul la care se întorc toate cele care au primit făptură, la încheierea ciclului prefacerilor succesive prin care trec: multe ca frunza şi iarba, fiecare se întoarce la obîrşie (cap. 16), reluîndu-şi starea originară anterioară fiinţei (cap. 14), căci întoarcerea este prin excelenţă mişcarea lui Dao (cap. 40).

Toate aceste afirmaţii sînt făcute în *Dao De Jing* din perspectiva Înţeleptului care, modelîndu-se întru totul după Dao, reuşeşte să obţină percepţia specială a iluminării, putînd să contemple atît manifestările concrete ale lui Dao în lucruri, naturaleţea şi spontaneitatea lor, cît şi latenţa ontologică a universului, starea anterioară şi posterioară existenţei, „mama" şi „rădăcina" cosmosului. Contemplarea nu se datorează însă simţurilor, ci spiritului, căci privit, Dao în acţiune nu poate fi văzut, ascultat, nu poate fi auzit, iar pipăit nu poate fi simţit (cap. 14). De aceea, este necesar ca Înţeleptul să se întoarcă întru sine, să închidă poarta spiritului şi să-şi astupe „trecerile" prin care se pot strecura în corp dorinţele (cap. 52, 56), să-şi reducă la maximum capacitatea cognitivă potenţată de discursivitatea limbajului (cap. 47), să practice nefăptuirea şi, poate, exerciţii speciale de liniştire şi obţinere a vidului interior (cap. 16); numai astfel el poate să cunoască armonia de sine şi eternul, pentru a obţine iluminarea. Iluminarea nu este însă numai contemplare a apariţiei, devenirii şi extincţiei lucrurilor (felul în care se manifestă Dao — prin perechi complementare de tip Yin-Yang — sau starea sa latentă), ci şi o intuiţie deplină a coerenţei fundamentale a universului (cap. 56), în virtutea principiului însuşi al unităţii (cap. 14), al acelui ceva care face universul să fie ceea ce este, Unu sau Dao (cap. 39).

În acest sens, cînd percepţia Înţeleptului depăşeşte dualitatea structurală a lumii cît şi coordonatele temporale, abstracte sau mitice care o definesc, Dao ajunge să fie perceput ca un principiu atotcuprinzător imanent lucrurilor; căpătînd astfel o încărcătură numenală cu totul deosebită, Dao nu poate fi decît aproximat în *Dao De Jing*, într-un efort constant de numire a nenumitului. Regula devine principiu şi, pentru că orice descriere este în mod necesar limitativă, dat fiind că numele întotdeauna etichetează şi circumscriu realitatea desem-

nată, textul este nevoit să apeleze la termenul negativ prin excelenţă, *wu*$_1$, „ceea ce nu are, ceea ce nu există", eliminînd astfel atributele şi epitetele şi fiind mai aproape de adevărul pe care încearcă să-l rostească.

Din cauza acestui transfer de semnificaţii ale termenului, cîteva din cele mai importante fraze din text pot fi citite simultan la mai multe niveluri. Astfel, *Dao De Jing* afirmă, în capitolul 40, că lucrurile din Subceresc se nasc din existenţă, existenţa însăşi născîndu-se din ceea ce nu există, din ceea ce precede (ca „mamă"), dar coexistă (ca regulă) existenţei, fără a avea însă nici unul din atributele acesteia (nume, formă, sunet, culoare etc). În afara acestei lecturi însă, la un nivel şi mai înalt de abstractizare, precedenţa marcată aici poate fi citită la fel de bine pe un plan strict logic, principiul fiind perceput ca anterior regulii, la fel cum legea precede materia, cum conceptul abstract al calităţii precede manifestarea ei în lucruri concrete sau cum ideea de unitate precede unitatea însăşi. În acelaşi fel poate fi înţeleasă şi afirmaţia din capitolul 42, potrivit căreia Dao a născut Unul, de exemplu, fiind în general greu de spus în care capitol al cărţii Dao este perceput ca regulă a devenirii şi în care termenul denumeşte numenul; cele două sensuri coexistă, fiecare afirmaţie despre Dao fiind din această pricină sortită să rămînă la fel de greu de decelat precum conceptul însuşi.

Pe de altă parte, asemenea încercări de a defini Nenumitul, făcute într-o manieră nesistematică şi incoerentă, pot explica atît obsesia textului faţă de nume şi numire în general, cît şi cruciada pe care o poartă împotriva lor, tocmai din pricina faptului că ele nu sînt decît parţiale şi relative. De aceea *Dao De Jing* este bolnav de boala limbajului şi de aceea Dao care constituie subiectul discursului nu este eternul Dao, iar numele care poate fi numit nu este eternul nume. Abandonînd numele şi deci, cum am văzut mai sus, reducînd la maximum procesele cognitive directe, păstrîndu-mă continuu în starea eternei lipse de dorinţe, pot contempla latenţele ontice ale lucrurilor, ascunzişurile lor întru Dao, mama universului; păstrîndu-le, acceptîndu-mi condiţionarea de individ care percepe şi judecă totul în termeni binari, vizualizez structura fenomenală a lumii, alternanţa şi coexistenţa contrariilor, Dao în acţiune. Cu toate acestea, fie că perpetuez, fie că elimin numele şi dorinţa, eu acced numai parţial la „mister", la Dao, care, chiar perceput ca regulă fundamentală a lumii, rămîne

inefabil: căci în spatele său şi, simultan, în el se află ceva mai misterios decît toate misterele, poarta tuturor ascunzişurilor, Calea de nerelevat prin nici un limbaj, aici şi acum.

Aşezarea capitolului parafrazat mai sus chiar la începutul cărţii joacă rolul unui avertisment esenţial, obligînd lectura să devină nu o lectură de text, ci o lectură de Dao. De aceea cel care ştie nu vorbeşte şi cel care vorbeşte nu ştie (cap. 56) şi de aceea textul însuşi recunoaşte că este o rostire imperfectă şi parţială a nenumitului, a acelui ceva care se află în spatele numelui Dao şi în spatele textului, la fel cum se află în spatele oricărui text despre acest text. Condamnat, la fel ca şi *Dao De Jing*, de a fi un discurs *despre* şi nu *întru*, şi acest discurs se cuvine să se oprească şi, în final, să îl lase pe Dao însuşi să se rostească mereu, fără rostire.

Notă asupra ediţiei

Nu există o variantă iniţială sau cel puţin o ediţie definitivă a textului *Dao De Jing*; există în schimb ediţiile standard ale lui Wang Bi, respectiv Heshang Gong, cărora li se adaugă alte cîteva variante pe care exegeza tradiţională şi cea modernă le consideră a fi foarte apropiate de o primă versiune a textului, spre exemplu aşa-numitul „text vechi" editat de Fu Yi în timpul dinastiei Tang. Cea mai mare parte a studiilor şi comentariilor apărute în secolul nostru nu se mulţumesc să se raporteze la o singură variantă şi, pe baza unor minuţioase analize şi comparaţii atît a acestor variante cît şi a diverselor glose filologice suscitate de text, propun o nouă variantă, încercînd să elimine posibilele greşeli de scriere (datorate omofoniei, apropierii grafice, neatenţiei copistului etc.) sau interpolările tîrzii pe care le-a cunoscut textul în timpul transmiterii sale de-a lungul secolelor. De la rezultatele la care ajung aceste studii am încercat şi noi să pornim în stabilirea variantei pe care ne-am bazat traducerea, considerînd absolut necesară valorificarea acestei moşteniri exegetice. Am folosit drept text de bază, la fel ca majoritatea interpreţilor, varianta lui Wang Bi, iar opţiunile noastre de lectură au fost făcute în urma comparării acesteia cu varianta lui Heshang Gong, cu parte din versiunile trecute în revistă de Jiang Xichang în extrem de cuprinzătoarea lucrare *„Lao zi" colaţionat şi explicat* din 1937, cu glosele şi lecturile propuse de cei mai importanţi comentatori ai textului şi, mai ales, cu textele recent descoperite la Mawangdui. Versiunea la care ne-am oprit în final nu este substanţial diferită de varianta lui Wang Bi, modificările sau abaterile fiind semnalate de fiecare dată în cadrul notelor.

Aderînd şi la structura formală a variantei lui Wang Bi, cea perpetuată de tradiţie, nu am inversat ordinea celor două părţi ale cărţii, aşa cum se întîmplă în textele de la Mawangdui. Chiar dacă nu am delimitat în text *Dao Jing* de *De Jing*, diviziunea fiind strict convenţională, am păstrat totuşi împărţirea tradiţională în capitole, fără a modifica, pe baza noilor variante, ordinea acestora. De fiecare dată cînd succesiunea capitolelor în textele de la Mawangdui (unde acestea nu sînt

marcate formal, ca în variantele standard) diferă de cea tradițională, am semnalat acest lucru în note.

Ne-am raportat totodată la cîteva din cele mai cunoscute și mai apreciate exegeze ale lui *Dao De Jing*. Pe lîngă comentariile clasice ale lui Wang Bi și Heshang Gong, ne-am folosit în mod constant mai ales de interpretările lui Jiang Xichang (1937), Gao Heng (1943), Zhu Qianzhi (1955), Chen Guying (1970) și Ren Jiyu (1978). Am comparat de asemenea traducerea noastră cu alte echivalări occidentale ale textului, o listă completă a materialelor folosite apărînd în „Bibliografia" de la sfîrșitul acestui volum.

Propunîndu-ne o traducere cît mai fidelă, nu am sacrificat înțelesul textului pentru a echivala și rimele, atunci cînd apar în original. Am căutat în schimb, pe cît posibil, să păstrăm structura ritmică a textului și nu am încercat o lectură care să îl uniformizeze și să îi oculteze diferențele de sonoritate. Singurii termeni pe care i-am lăsat constant netraduși sînt Dao și perechea Yin-Yang, cu care credem că cititorul român este deja familiarizat; am mai păstrat, pentru fluența traducerii, și termeni precum yi_1, „nevăzutul", xi_1, „neauzitul" sau wei_1, „neatinsul" în capitolul 14, ori termeni care desemnează distanțe, precum li_1 (cap. 64), *cun* și *chi* (cap. 69), pentru care nu există echivalente românești potrivite.

Fiecare capitol este însoțit de un număr de note, culese cu un corp mai mic și plasate imediat după traducere. În ele menționăm în principal alte variante posibile de lectură, glose diferite, interpretări alternative sau lecturile la care conduc alte variante ale textului. Notele nici nu sînt, nici nu se pretind exhaustive, noi selectînd din numărul uriaș de informații cuprinse în exegezele consultate numai pe cele care, fără să îngreuneze lectura, se pot dovedi utile atît filologului cît și cititorului obișnuit. Uneori am adăugat, acolo unde am considerat că e nevoie, scurte comentarii a căror principală menire nu este să impună o opțiune definitivă asupra sensurilor capitolului respectiv, ci să expliciteze maniera noastră de interpretare.

Întrucît un text clasic al filozofiei chineze este totdeauna mai ușor de înțeles dacă este văzut din perspectiva unui alt text al aceleiași filozofii, am preluat ideea lui Lin Yutang de a ilustra diverse capitole din *Dao De Jing* cu pasaje revelatorii dintr-un alt text clasic al daoismului, *Zhuang zi*. Acesta este compus din 33 de capitole, din care primele șapte, așa-nu-

numitele „capitole interioare", sînt considerate de către exegeţi a fi opera directă a celui căruia îi este atribuit întregul text, Zhuang Zhou (-369 ~ -286). În traducere am urmat varianta stabilită de Guo Qingfan din dinastia Qing, împreună cu comentariile antologate de acesta, cel al lui Guo Xiang, contemporan al lui Wang Bi, şi cel al lui Cheng Xuanying din dinastia Tang, cărora li se adaugă glosele şi notele lui Lu Deming, din aceeaşi dinastie, precum şi ale altor exegeţi. Spre deosebire de *Dao De Jing*, *Zhuang zi* este un text mult mai amplu şi mai dezvoltat, şi traducerea noastră, fără a se abate de la principiul fidelităţii faţă de text, propune uneori echivalări mai degrabă în spiritul decît în litera textului. Astfel, adesea am urmat unul din comentariile menţionate mai sus, care dezambiguizează pasajele mai obscure, fără a mai menţiona acest lucru; de altminteri, pentru a nu încărca şi mai mult textul, nu am mai introdus nici un fel de note explicative la pasajele selectate, în felul în care am procedat cu *Dao De Jing*. Trebuie spus, de asemenea, că selectarea pasajelor îi aparţine lui Lin Yutang, noi renunţînd la un asemenea demers; oricum, nu l-am urmat pe bine cunoscutul exeget atunci cînd am considerat că pasajele selecţionate de el nu sînt suficient de reprezentative sau cînd interpretarea noastră era diferită.

În final, am dori să mulţumim pe această cale tuturor celor care ne-au ajutat, într-un fel sau altul, să ducem la bun sfîrşit această carte: profesoarei Florentina Vişan de la Universitatea din Bucureşti pentru tot sprijinul acordat şi pentru încurajările în momente de cumpănă; colegilor şi profesorilor de la Institutul de Lingvistică din Beijing pentru răbdarea şi înţelegerea de care au dat dovadă în răstimpul a peste doi ani; şi, desigur, familiei şi prietenilor, fără căldura cărora această carte ar fi rămas o simplă utopie.

Dao De Jing

1

Dao care poate fi rostit
nu este eternul Dao[1],
numele care poate fi numit
nu este eternul nume[2]:
fără nume,
este obîrşia Cerului şi pămîntului,
nume avînd,
este mama celor zece mii de lucruri.[3]
Astfel,
întru totul lipsit de dorinţă,
îi poţi contempla ascunzişurile,
iar întru totul aflat în dorinţă,
îi poţi contempla înfăţişările.[4]
Acestea două laolaltă apar,
însă diferit sînt numite[5]:
împreună se cheamă misteriosul[6].
Mai misterioasă decît misteriosul[7] —
poarta către toate ascunzişurile[8].

1. Deşi nuanţele pe care le-a primit această frază în diverse traduceri sînt destul de numeroase, doar trei exegeţi se abat de la echivalarea tradiţională pe care am urmat-o şi noi, şi anume Duyvendaak, Cleary şi Xu Fancheng. Iată cele trei lecturi: „La voie vraiment voie est autre qu'une voie constante", „A way can be a guide but not a fixed path", respectiv: „(Acest) Dao (= doctrină, metodă pe care o voi expune în cele ce urmează) poate fi oare rostit? Nu este el oare eternul Dao?"* Prima din ele, care a suscitat de altminteri numeroase con-

* Pentru a evita încărcarea inutilă a textului, am renunţat să mai includem, de fiecare dată cînd cităm dintr-o traducere sau dintr-un comentariu, fişa bibliografică respectivă. Este de la sine înţeles că fraza sau frazele citate se află la pagina la care, în ediţia menţionată în „Bibliografie" a operei în cauză, este tradus sau comentat capitolul corespunzător din *Dao De Jing*.

troverse, se bazează, ca şi cea de-a doua, pe o extrapolare semantică insuficient argumentată filologic, în timp ce lectura exegetului chinez propune, în plus, o turnură interogativă de asemenea greu de argumentat. Termenul *chang*, tradus aici prin „etern" şi mai jos prin „întru totul", a mai fost echivalat şi prin „universal", „comun, obişnuit, normal", „permanent, constant, imuabil" etc.

Wang Bi şi numeroşi alţi comentatori consideră că această frază defineşte principiul sau regula imuabilă a naturii, care, fiind dincolo de orice fel de determinări, rămîne unic şi egal cu sine. Potrivit lui Heshang Gong însă, urmat de exegeţi precum Gao Heng, Waley, Munro, Creel etc., primul termen Dao desemnează doctrinele lui Mo zi şi Confucius, care rămîn relative şi parţiale şi ca atare pot fi explicate şi transmise prin cuvinte, spre deosebire de cel de-al doilea Dao, care denumeşte învăţătura daoistă, singura în măsură să permită accesul la adevărurile eterne şi inexprimabile.

Exegetul contemporan Zhang Shunhui nuanţează şi mai mult această lectură, el susţinînd că cel de-al doilea Dao se referă la arta guvernării, arta de „a fi aşezat cu faţa către sud", în poziţia suveranului care practică nonacţiunea; aceasta este singura cale care asigură întotdeauna eficienţa guvernării, spre deosebire de alte teorii şi doctrine politice care „se schimbă o dată cu vremurile şi nu pot fi păstrate pe vecie".

2. Unii traducători (Waley, Lin Yutang etc.) preferă să citească aici la plural: „Numele care pot fi numite nu sînt numele absolute/imuabile."

3. Expresia „Cerul şi pămîntul" desemnează universul, în timp ce sintagma „cele zece mii de lucruri" denumeşte lumea vie în ansamblu, totalitatea lucrurilor care intră în existenţă, trăiesc şi se sting. Prin „obîrşie" am tradus un termen cu sensul literal de „început". În loc de „Cerul şi pămîntul", în textele de la Mawangdui apare din nou sintagma „cele zece mii de lucruri" şi numeroşi exegeţi contemporani preferă să le urmeze.

Liang Ch'i Chao, Gao Heng şi alţi comentatori moderni propun o punctuaţie diferită pentru aceste rînduri, citind: „«Nonexistenţă» se numeşte obîrşia Cerului şi a pămîntului, «existenţă» se numeşte mama celor zece mii de lucruri." Comentariile, cu mult anterioare, ale lui Sima Guang, Wang Anshi, Fan Yingyuan etc., toate datînd din dinastia Song (960–1279), identificaseră deja existenţa şi nonexistenţa drept aspecte fundamentale ale lui Dao, introducînd o punctuaţie diferită a rîndurilor imediat următoare, citite ca: „De aceea, prin eterna nonexistenţă, doresc să-i contemplu ascunzişurile; prin eterna existenţă, doresc să-i contemplu înfăţişările"; cum, pe de o parte, textele de la Mawangdui par a infirma lectura propusă de comentatorii din Song şi cum, pe de altă parte, exegeţii moderni menţionaţi mai sus introduc noua punctuaţie bizuindu-se numai pe acest precedent, am preferat să urmăm, şi aici şi mai jos, interpretarea tradiţională, aceas-

la punctuaţie marcînd oricum numai un transfer de semnificaţii de pe un plan epistemologic pe unul ontologic.

Mai trebuie menţionat aici că Heshang Gong, urmat de Jiang Xichang, Lin Yutang, Zhang Songru etc., consideră că Lao zi utilizează două nume diferite şi de sine stătătoare, „Cel-care-nu-are-nume" şi „Cel-înzestrat-cu-nume": acestea desemnează, potrivit lui Heshang Gong, Dao, respectiv Cerul şi pămîntul. Jiang susţine însă că cele două nume ar indica mai degrabă două momente care corespund unor stări diferite ale universului, primul referindu-se la haosul primordial, anterior separării Cerului de pămînt, iar celălalt la perioada în care oamenii au început să numească lucrurile, introducînd astfel diferenţieri şi delimitări relative.

4. Prin „ascunzişuri" am tradus termenul *miao*, care are şi conotaţiile de „minuscul, secret, subtil, esenţial", desemnînd ceea ce este intrinsec lucrurilor, nucleul lor secret şi imperceptibil. O bună echivalare ar putea fi „ocultat, nemanifest", prin paralelism cu termenul *jiao*, „înfăţişare", care are el însuşi sensul de „vizibil, strălucitor, manifest". Wang Bi comentează: „Ceea ce nu este manifest este infinit de mic. Cele zece mii de lucruri încep din ceea ce este mic şi apoi se împlinesc, îşi au începutul în nonexistenţă şi apoi se nasc. De aceea, rămînînd întotdeauna vid şi lipsit de dorinţe, poţi contempla (starea) nemanifestă a începutului tuturor lucrurilor."

În loc de „înfăţişările", pe baza unor glose diferite s-au mai propus şi „întoarcerile", „aspiraţiile", „desfăşurarea", „golul, vidul" sau „nevoile, cerinţele". Traducerile sînt şi ele destul de diferite: „outcome" (Wing tsit Chan, Waley), „limitations" (Carus, Wilhelm), „manifestations" (D.C. Lau, de Bary, Ellen M. Chen), „potentiality" (Paul J. Lin) „apparent" (Cleary) etc. O lectură la fel de interesantă a primei părţi a capitolului, care pare însă uşor forţată, ar putea fi şi: „Dao care poate fi rostit nu este eternul Dao; numele care poate fi numit nu este eternul nume. Nu-l numi: este începutul Cerului şi pămîntului; numeşte-l: este mama celor zece mii de lucruri. La fel, eliberează-te pentru totdeauna de dorinţe: îi poţi contempla ascunzişurile; rămîi în starea de dorinţă: îi poţi contempla înfăţişările."

5. Jiang Xichang, urmat şi de alţi comentatori moderni, propune o altă punctuaţie, citind: „Acestea sînt identice, însă după ce apar poartă nume diferite." Cele două lucruri care au aceeaşi sursă pot fi „obîrşia" şi „mama", după cum consideră Wang Bi, „dorinţa" şi „lipsa de dorinţe", după Heshang Gong, sau „existenţa" şi „nonexistenţa", cum interpretează Gao Heng, Sha Shaohai, Zhou Shengchun şi alţi exegeţi moderni. În opinia noastră, poate fi la fel de bine vorba despre aspectele manifeste şi nemanifeste ale lui Dao, căci „ascunzişurile" şi „înfăţişările" sînt două faţete ale unuia şi aceluiaşi lucru, Dao unic şi indivizibil, pe care însă oamenii le percep şi le numesc în mod diferit.

6. Prin „misterios" am tradus termenul *xuan*, literal „negru (precum apa adîncă sau cerul noaptea)". În textele daoiste ulterioare, ter-

menul a fost folosit extensiv pentru a desemna ultima realitate mistică, *Deus absconditus*.

7. Sau: „făcînd şi mai misterios misterul", „mergînd de la mister la un mister şi mai de nepătruns" etc. Deşi diferenţa faţă de lectura noastră nu pare foarte mare, aceste lecturi au stat la baza apariţiei unei noi şcoli neodaoiste, în dinastia Tang, cel mai cunoscut reprezentant al ei fiind Cheng Xuanying.

8. Sau: „Misterioasă, şi mai misterioasă, este poarta tuturor ascunzişurilor."

•

1.1. Dao nu poate fi numit, rostit ori discutat*

Puritatea-Absolută îl întrebă pe Cel-fără-de-capăt: „Îl cunoaşteţi pe Dao?" „Nu îl cunosc", răspunse Cel-fără-de-capăt. Aceeaşi întrebare i-o puse Puritatea-Absolută şi lui Nefăptuire, care răspunse: „Îl cunosc pe Dao." „Aşa cum îl cunoaşteţi dumneavoastră, Dao are vreun atribut?" „Da." „Care anume?", întrebă din nou Puritatea-Absolută. „Ştiu că Dao poate fi de preţ, la fel cum poate fi şi umil, ştiu că poate fi strîns la un loc, la fel cum poate fi şi risipit; pornind de la aceste atribute, eu îl cunosc pe Dao."

Puritatea-Absolută îl întrebă pe Cel-fără-de-început despre rostul acestor vorbe, spunînd: „Cel-fără-de-capăt nu-l cunoaşte pe Dao, iar Nefăptuire îl cunoaşte. Cine are dreptate?" „Neştiutorul, replică Cel-fără-de-început, este adînc, iar ştiutorul rămîne la suprafaţă; neştiutorul ajunge înăuntru, ştiutorul rămîne în afară." Puritatea-Absolută pricepu şi zise oftînd: „Neştiutorul e de fapt ştiutor, iar ştiutorul, neştiutor. Dar cine stăpîneşte oare ştiinţa de a nu şti?"

„Dao nu poate fi auzit, continuă Cel-fără-de-început, căci auzit n-ar mai fi Dao. Dao nu poate fi văzut, căci văzut n-ar mai fi Dao. Dao nu poate fi pus în cuvinte, căci astfel n-ar mai fi Dao. Trebuie să ştii că cel ce dă formă celor înzestrate cu formă este el însuşi lipsit de formă. Dao nu trebuie numit."

Spuse apoi din nou Cel-fără-de-început: „Cel care-ţi răspunde cînd îl întrebi despre Dao nu îl cunoaşte pe Dao, iar cel care întreabă despre Dao nu a auzit de fapt despre Dao. Nu se pun întrebări cu privire la Dao, iar dacă se pun rămîn fără răspuns. A întreba despre ceea ce nu se întreabă înseamnă a întreba în gol, iar a răspunde la ceea ce nu se răspunde

---

* Titlurile fiecărei secţiuni care conţine pasajele din *Zhuang zi* pe care le-a selectat Lin Yutang pentru a ilustra textul nostru îi aparţin tot bine cunoscutului sinolog.

înseamnă a nu pătrunde în interior (= a nu percepe esenţa lui Dao). Cel care, fără să fi ajuns în interior, îi răspunde celui ce-ntreabă în gol nu poate contempla, în afară-i, mersul universului şi nici nu poate cunoaşte, înlăuntrul său, începutul propriei sale făpturi. Prin urmare, un asemenea om nu poate să se urce pe munţii Kunlun şi nici nu poate rătăci pe tărîmul Marelui Vid."

Zhuang zi, cap. 22 „Înţelepciunea călătoreşte în nord"

1.2. Condiţionatul şi necondiţionatul

Cunoaşterea celor vechi era desăvîrşită. Din ce pricină era desăvîrşită? Pentru ei, lucrurile nu începuseră încă să existe: aceasta era desăvîrşirea, era culmea (cunoaşterii), dincolo de care nu se poate trece. Au urmat apoi cei pentru care lucrurile existau, fără însă ca între ele să se afle vreo graniţă (= realitatea era un compact nedefinit şi necondiţionat). Au urmat apoi cei pentru care existau graniţe între lucruri, dar care nu făceau diferenţa între bine şi rău. Cînd această diferenţă a apărut şi ea, Dao a început să aibă lipsuri. Acestor lipsuri ale lui Dao le datorăm apariţia părtinirii.

Zhuang zi, cap. 2 „Despre identitatea lucrurilor"

1.3. Toate lucrurile sînt Unu. Ochiul simţurilor şi ochiul spiritului

În statul Lu trăia un om, pe nume Wang Tai, căruia i se tăiase un picior (= fusese pedepsit pentru încălcarea legilor statului); cu toate acestea cei care îl urmau (= discipolii săi) erau la fel de numeroşi ca cei care îl urmau pe Confucius.

Chang Ji îl întrebă pe Confucius*: „Lui Wang Tai i s-a tăiat un picior, dar discipolii săi sînt tot atît de mulţi ca ai dumneavoastră. Cînd stă în picioare, el nu-şi dă învăţătura, cînd stă aşezat, nu cîntăreşte, în discuţie, lucrurile: cei ce vin goi (= ignoranţi) la el se întorc însă plini. Să fie oare adevărat că el are o învăţătură pe care o oferă fără să se folosească de cuvinte şi care, fără să aibă o formă anume (= fără să fie

---

* Această conversaţie, la fel ca toate conversaţiile din *Zhuang zi*, este strict imaginară, lui Confucius, de altminteri, atribuindu-i-se aici, ca şi în alte pasaje, concepţii şi atitudini tipic daoiste. În alte cazuri însă, Zhuang Zhou îl ridiculizează pe înţeleptul din Lu, subliniind futilitatea şi relativitatea adevărurilor propăvăduite de acesta.

sistematică), împlinește (= formează) totuși mințile oamenilor? Ce fel de om e acesta?"

„Acesta este un Înțelept, răspunse Confucius. Și eu aș dori să-l urmez (= să-i fiu discipol), dar nu i-am ajuns încă din urmă pe ceilalți. Și dacă eu însumi aș dori să-l am ca maestru, cum oare să nu o dorească cei mai prejos decît mine? Nu numai statul Lu, întregul Subceresc l-aș face să-l urmeze!"

„Deși lui i s-a tăiat un picior, zise Chang Ji, se află totuși mai presus decît Maestrul (= Confucius), iar pe oamenii de rînd îi depășește cu mult. Așa stînd lucrurile, care este totuși felul în care el își folosește mintea?" „Deși viața și moartea, răspunse Confucius, sînt lucruri mărețe, pe el nu-l ating în vreun fel și chiar dacă Cerul s-ar răsturna și pămîntul s-ar prăbuși, el tot n-ar fi pierdut; cu-adevărat, el nu are nici o lipsă și cu lucrurile la un loc nu intră-n prefacere: le controlează schimbările, rămînînd însă la originea lor (= lîngă Dao)".

„Cum adică?", întrebă Chang Ji.

„Dacă privim lucrurile din punctul de vedere al diferențelor dintre ele, ficatul și fierea sînt la fel de îndepărtate unul de celălalt cum sînt statele Chu și Yue; privindu-le însă din punctul de vedere al identității lor, toate lucrurile sînt Unu. Un om care păstrează Unul nu știe ce folosință au ochii și urechile și călătorește cu mintea pe tărîmul Puterii în armonie. În lucruri, el privește ceea ce le face să fie Unu și nu vede ceea ce le face să se piardă (= acele aspecte prin care diferă); de aceea, pentru Wang Tai pierderea piciorului său este ca împrăștierea unei grămezi de țărînă."

Zhuang zi, cap. 5 „Dovezi ale deplinătății Puterii"

Viața și moartea sînt lucrări ale destinului, la fel cum faptul că zilele și nopțile își urmează întotdeauna este lucrarea Cerului: oamenii nu au nimic de-a face cu aceste lucruri, căci ele privesc realitatea adîncă a firii. Ei socotesc că Cerul le este tată și îl iubesc din toată ființa lor: cum ar trebui atunci să iubească ceea ce se află mai presus decît Cerul? Ei numai pe suveran îl așază mai presus decît pe sine și și-ar da viața pentru el: ce-ar trebui atunci să facă pentru Cel Adevărat (= Dao)?

Cînd iazurile seacă, peștii stau la un loc în noroi, suflînd unul înspre celălalt și umezindu-se împreună cu salivă; mult mai bine-ar fi însă să poată să uite unii de ceilalți în rîuri și lacuri. Oamenii îl laudă pe Yao și-l condamnă pe Jie (= su-

verani legendari, simboluri ale guvernării înţelepte şi ale tiraniei, ale binelui şi ale răului); mult mai bine-ar fi însă să-i poată uita pe-amîndoi şi să se schimbe întru Dao (= să abandoneze judecăţile morale, să nu mai facă diferenţe între lucruri şi ca atare să perceapă Unul).

Natura ne poartă în formă, ne dă munca în viaţă, uşurarea la bătrîneţe şi odihna la moarte. Astfel, ceea ce ne-a făcut bine dîndu-ne viaţă bine ne face şi cînd ne dă moartea.

Zhuang zi, cap. 6 „Marele strămoş şi maestru"

2

Cînd tot Subcerescul[1] ştie
că ce e frumos e frumos
se iveşte şi urîtul,
iar cînd fiecare ştie
că ce e bine e bine
se iveşte şi răul.
Astfel
existenţă şi nonexistenţă una din alta
se nasc[2],
greu şi uşor unul pe altul se-mplinesc,
lung şi scurt unul altuia îşi dau formă[3],
sus şi jos unul pe altul se sprijină[4],
voce şi sunet[5] împreună intră-n armonie,
înainte şi înapoi unul altuia îşi urmează[6].
Prin urmare Înţeleptul[7]
fără făptuire îşi îndeplineşte lucrările[8]
şi fără cuvinte îşi oferă învăţătura.
Cele zece mii de lucruri împreună apar
dar nu el le călăuzeşte-n fiinţă[9]:
face să crească şi nu stăpîneşte[10],
foloase aduce şi răsplată nu cere[11],
lucrarea-mplineşte şi nu se mîndreşte[12].
Tocmai pentru că nu se mîndreşte
împlinirea-i rămîne.

1. „Subcerescul" desemnează lumea, pămîntul locuit de om. Adesea expresia se referă numai la societatea umană.

2. Sau „vid şi plin unul pe altul se nasc", „ceva şi nimic unul pe altul se nasc" etc.

3. Sau, după o altă glosă, „lung şi scurt funcţionează ca termen de comparaţie (contrastant) unul pentru celălalt".

4. Literal, „sus şi jos se înclină (luîndu-se ca punct de sprijin) unul pe celălalt".

5. Sau „muzica instrumentală şi cîntecul", „un singur sunet şi o măsură întreagă" etc.

6. D.C. Lau vede o contradicţie în această propoziţie şi propune pentru rezolvarea ei o soluţie destul de pragmatică: „It may seem strange to say that before and after follow each other, but this refers probably to a ring. Any point on a ring is both before and after any point, depending on the arbitrary choice of the starting point." În opinia noastră, această propoziţie nu trebuie separată de cele care o preced, cu care de altminteri se află într-o simetrie perfectă, împreună definind structura fenomenală a universului, în care termenii complementari coexistă şi alternează continuu.

7. Isabelle Robinet scrie despre Înţelept (literal, „Omul spiritual"): „Dans le *Daode jing* il s'agit surtout d'un sage souverain, ou d'une sorte de démiurge, une sorte de forme anthropomorphisée du Dao en ce sens que, immobile meneur du monde, il en assure le salut par sa seule existence insoupçonée, par son non-agir, en se plaçant au centre Un." (1991 : 35)

8. Verbul wei_2, „a acţiona, a făptui", descrie întotdeauna o acţiune deliberată, un act conştient, îndeplinit cu o intenţie precisă şi avînd o finalitate bine conturată. Negarea sa produce, evident, inversul acestei conotaţii, sintagma *wuwei*, „nefăptuirea", desemnînd astfel un proces a cărui finalitate este să fie lipsit de finalitate, un tip de acţiune care porneşte de la o atitudine fundamentală faţă de lucruri, cea de *laissez faire*, *ziran* „(a lăsa totul să se petreacă) de la sine". Pornind de aici, idealul daoist de guvernare este sintetizat în formula „a făptui fără făptuire" (cf. cap. 63): suveranul trebuie să adopte numai formele de acţiune care respectă pornirile intrinseci ale fiecărui lucru, intrînd astfel în armonie cu operaţiile marii legi naturale, Dao. O altă formulare tipic daoistă marchează eficacitatea acestei maniere de a ajunge la scopul dorit fără a apela la nici un mijloc coercitiv: „prin nefăptuire nici o faptă nu rămîne nefăptuită" (cf. cap. 48).

Conceptul *wuwei* nu este strict daoist, ci se revendică dintr-o sumă de tradiţii foarte vechi, pentru care stau mărturie şi două pasaje din *Analectele* lui Confucius: „Maestrul a spus: «Cel care guvernează prin virtute poate fi comparat cu Steaua Polară care rămîne în sălaşul său în timp ce mulţimea de stele se învîrteşte în jurul ei.»" (II : 1) şi „Maestrul a spus: «Dacă cineva a guvernat prin nefăptuire, acela hotărît că a fost Shun. Ce fapte a făcut el vreodată? El nu făcea decît să stea, grav şi respectuos, cu faţa îndreptată către sud.»" (XV : 4)

9. Prin „a călăuzi în fiinţă" am tradus o sintagmă cu sensul de „a iniţia, a se afla la originea apariţiei (lucrurilor)". În varianta standard a lui Wang Bi apare aici un alt termen, cu sensul de „a controla, a domina" sau „ a accepta, a nu respinge", fraza trebuind deci tradusă: „Cele zece mii de lucruri apar, dar el nu le controlează/refuză." Am urmat, alături de numeroşi alţi exegeţi moderni, textul editat de

Fu Yi, aşa-numitul „text vechi", confirmat de alte trei variante şi de textul B de la Mawangdui.

Deşi, aşa cum scrie şi Ellen M. Chen, este destul de evident faptul că, în lectura preferată de noi, textul subliniază caracterul spontan al apariţiei tuturor lucrurilor, Jiang Xichang consideră că „cele zece mii de lucruri" desemnează în fapt poporul, lăsat de suveran să îşi urmeze pornirile fireşti, fără ca el să „iniţieze" vreo acţiune prin care să se amestece în mersul normal al lucrurilor.

10. Prin „a stăpîni" am tradus verbul *you*, „a poseda, a considera al său". Am interpretat *sheng* ca verb factitiv („a face să crească"), şi nu ca verb activ („a da naştere"). Exegeţii care preferă lectura termenului ca verb activ adaugă drept subiect fie „Înţeleptul", fie „cele zece mii de lucruri". Iată cîteva exemple: „Înţeleptul naşte cele zece mii de lucruri şi nu le consideră ale sale" (Gao Heng); „He produces without attempting to possess" (Paul J. Lin); „He rears them but does not lay claim to them" (Waley); „... they live without possessiveness" (Cleary); „Cele zece mii de lucruri se dezvoltă şi nu pot fi posedate cu forţa" (Feng Dafu, Zhang Songru) etc. Fraza apare şi în capitolele 10 şi 51.

11. Am urmat glosele lui Heshang Gong în interpretarea acestei fraze, citindu-l pe wei_2, literal „a face, a făptui", ca „a conferi, a da, a aduce (foloase şi avantaje)" şi parafrazînd prin „a (nu) aştepta răsplata" un termen al cărui sens literal este „a se baza pe, a se bizui pe (acţiunile sale pentru a fi recompensat)". Iată alte echivalări: „El face bine celor zece mii de lucruri şi nu consideră că a făcut o faptă bună" (Gao Heng); „El făptuieşte fără a căuta răsplată" (Zhang Songru); „Dacă există făptuire, ea nu e legată de aspiraţiile sale" (Feng Dafu); „(He) controls them, but does not lean upon them" (Waley); „(He) acts without asserting" (Paul J. Lin); „He acts and puts no stress on it" (Erkes); „He works without holding on" (Ellen M. Chen) etc. Fraza se regăseşte şi în capitolele 10, 51 şi 77.

12. Literal, „realizările sale sînt meritorii, dar nu stă (în acelaşi loc cu meritul său = nu îşi arogă nici un merit)". Fraza apare şi în capitolul 77.

2.1. Relativitatea termenilor opuşi. Egalizarea tuturor lucrurilor şi atributelor în Unu

Vorbirea nu este doar răsuflare: ea este menită să spună ceva, numai că acest ceva nu este niciodată întru totul definit. Există sau nu cu-adevărat vorbire? Unii consideră că vorbirea ar fi diferită de ciripitul păsărilor: există însă vreo diferenţă între cele două? Ce a putut să-l ascundă atît de bine pe Dao încît să dea naştere diferenţei dintre adevărat şi fals? Ce a ocultat atît de mult vorbirea încît să dea naştere diferenţei dintre afirmaţie şi negaţie?* Din ce pricină Dao nu există pes-

* Aşa cum menţionează şi Lin Yutang, cei doi termeni traduşi de

le tot? Din ce pricină nu poate vorbirea să fie demnă de crezare? Dao este ascuns de către aplecarea spre părtinire a oamenilor, iar vorbirea este ocultată de prea multele înflorituri. De aceea au apărut afirmaţiile şi negaţiile (= disputele) confucianiştilor şi moiştilor (= şcoli rivale ale vremii, în mod egal dezavuate de Zhuang zi), fiecare negînd ceea ce ceilalţi afirmă şi afirmînd ceea ce ceilalţi neagă. Pentru a afirma ceea ce ambele neagă şi a nega ceea ce ambele afirmă, nimic nu este mai potrivit decît (adevărata) Lumină.

Nu există nici un lucru care să nu fie şi „altul" (= altceva, diferit de sine) şi nici unul care să nu fie şi „acelaşi" (= identic cu sine). Aceasta (= acest adevăr) nu se poate vedea dacă porneşti dinspre „altul", putînd fi priceput numai dacă porneşti de la „acelaşi". De aceea se spune că „altul" apare din „acelaşi" şi că „acelaşi" îl urmează pe „altul".

Deşi aşa se spune despre felul în care se nasc „altul" şi „acelaşi" unul pe celălalt, totuşi după viaţă este şi moarte şi după moarte este şi viaţă, posibilului îi urmează imposibilul şi imposibilului, posibilul, iar cînd se afirmă ceva se şi neagă ceva şi, cînd se neagă ceva, se şi afirmă ceva. De aceea Înţeleptul nu apucă pe această cale, ci străluceşte în lumina Cerului, pe care în toate îl urmează.

„Acelaşi" este şi „altul", „altul" este şi „acelaşi" şi fiecare are propriile sale afirmaţii şi negaţii. Şi atunci există sau nu cu adevărat un „acelaşi" şi un „altul"? Dacă nici „acelaşi" şi nici „altul" nu îşi mai află termenul complementar — aceasta se cheamă „axa lui Dao". Cînd această axă a atins centrul cercului, ei îi corespunde nelimitarea: afirmaţiile sînt acum nelimitate, iar negaţiile sînt şi ele nelimitate. De aceea se spune că nimic nu este mai potrivit decît adevărata Lumină.

Decît să te foloseşti de idee (în sine) pentru a arăta că ideile (în lucruri) nu sînt ideea (în sine), este mai nimerit să foloseşti o non-idee ca să arăţi că ideile nu sînt ideea (în sine). Decît să te foloseşti de un cal (în general) pentru a arăta că un cal (alb) nu este un cal (în general), este mai nimerit să

---

noi aici prin „afirmaţie" (*shi*), respectiv „negaţie" (*fei*), desemnează „general moral judgements and mental distinctions: «right» and «wrong», «true» and «false», «is» and «is not», «affirmative» and «negative», also to «justify» and «condemn», to «affirm» and «deny»". Am echivalat în fiecare caz în funcţie de context.

foloseşti un non-cal ca să arăţi că un cal (alb) nu e un cal (în general)*. Cerul şi pămîntul sînt o idee, iar cele zece mii de lucruri sînt un cal.

Zhuang zi, cap. 2, „Despre identitatea lucrurilor"

2.2. Futilitatea limbajului. Despre propăvăduirea fără cuvinte a doctrinei

Cînd eu spun ceva despre un anume lucru, nu ştiu dacă vorbele mele sînt sau nu pe potriva a ceea ce se spune despre acel lucru. Fie că sînt, fie că nu sînt pe potrivă, vorbele mele şi ceea ce se spune în general despre acel lucru sînt toate de acelaşi fel, şi astfel între ele nu există nici o diferenţă.

Să mă explic însă. Există un început; există ceva (= o perioadă) care a început înainte de început; există ceva care a început înainte ca acel ceva (care a început înainte de început) să înceapă. Există fiinţa, există şi nefiinţa; există ceva care a existat înainte de nefiinţă; există ceva care a existat înainte ca acel ceva (care a existat înaintea nefiinţei) să existe. Deodată a apărut nefiinţa, însă nu pot să ştiu care există cu adevărat, fiinţa sau nefiinţa. Eu de-abia am spus ceva, însă nu ştiu dacă ceea ce am spus spune cu adevărat ceva sau nu. În Subceresc nu există nimic mai mare decît capătul unui fir de păr, iar muntele Tai este mic; nu există ceva care să trăiască mai mult decît un copil mort în pruncie, iar Peng Zu însuşi (= Matusalemul chinez) a murit de tînăr. Cerul şi pămîntul cu mine odată se nasc, iar cele zece mii de lucruri cu mine sînt Unu. Dacă lucrurile sînt Unu, cum să mai existe vorbire? Dacă am spus însă „Unu", cum să nu existe vorbire? Unu şi cu vorbirea fac doi, doi şi cu Unu fac trei. De aici înainte, nici cel mai iscusit la socotit nu poate să ajungă pînă la sfîrşit: cum o să poată oamenii de rînd? Deci dacă de la nimic (= nefiinţa) se poate ajunge la ceva (= fiinţa) şi de aici pînă la trei, cum ar fi dacă de la ceva (= nu de la nimic) s-ar ajunge la altceva? Mai bine să nu încercăm şi să ne oprim aici!

Zhuang zi, cap. 2 „Despre identitatea lucrurilor"

* Frazele se referă la afirmaţii şi paradoxuri specifice sofiştilor vremii, precum Gongsun Long şi Hui Shi.

3

Cînd cei vrednici nu sînt ţinuţi la
mare cinste[1]
oamenii nu se iau între ei la întrecere;
cînd lucrurile rare nu-s prea mult preţuite,
oamenii nu se-apucă de hoţii şi de furturi;
cînd lucrurile de dorit nu sînt lăsate
la vedere
inimile[2] oamenilor nu sînt tulburate.
Prin urmare, în cîrmuirea-sa, Înţeleptul
le goleşte inimile şi le umple burţile,
le slăbeşte ambiţiile şi le întăreşte oasele[3],
făcîndu-i mereu să rămînă fără ştiinţă
şi fără dorinţe,
iar pe ştiutori să nu se-încumete
să făptuiască.
Cînd se făptuieşte fără făptuire
toate sînt bine cîrmuite.[4]

1. Schwartz (1985 : 190) consideră că fraza ar fi un atac împotriva lui Mo zi şi a şcolii moiste, care susţine tocmai recompensarea fiecărula potrivit meritelor sale, în timp ce Lin Yutang crede că fraza ar ataca mai degrabă doctrina confucianistă. În loc de „cel vrednic" (= „cel înzestrat cu talente ieşite din comun şi cu calităţi deosebite", după cum scrie Sha Shaohai) s-a mai propus, pornind de la o altă glosă, şi „avere, bogăţie". Zhang Songru citeşte: „Cînd conducătorul nu îşi laudă singur talentele", iar Waley echivalează: „If we stop looking for «persons of superior morality»".

2. Inima este, în tradiţia chineză, sediul dorinţelor şi al sentimentelor, sursa voinţei şi a intelectului şi locul din care izvorăsc intuiţiile de orice fel. Termenul este uneori tradus şi prin „minte", „intelect", „spirit" etc. Aici, ca şi în tot textul, inima este considerată a fi sălaşul dorinţelor, „golirea inimii" preconizată mai jos desemnînd o acţiune indirectă de reducere a acestora.

3. În loc de „ambiţie" s-au mai propus şi „voinţă" sau „inteligenţă". „Întărirea oaselor" se referă, potrivit exegeţilor care citesc în spiritul

daoismului religios, la protejarea măduvei, considerată un fel de esență a vieții. De altminteri, atît „golirea inimii" cît și „slăbirea ambiției" pot desemna diverse tehnici daoiste de concentrare, la fel cum „umplerea burții" se poate referi la punerea în circulație a energiei vitale sau la o tehnică specială de respirație.

4. Textele de la Mawangdui citesc aceste ultime trei rînduri astfel: „A-i face pe știutori să nu îndrăznească și să nu făptuiască: asta e tot. Astfel nimic nu este necîrmuit."

3.1. A nu-i ține la mare cinste pe cei vrednici. O lume a bunătății inconștiente

În epoca virtuții perfecte, cei vrednici nu erau ținuți la mare cinste iar celor înzestrați nu li se dădea nici o dregătorie. Suveranul se asemăna cu coroana unui arbore (= ocupa în mod natural poziția superioară), iar poporul era asemenea căprioarelor sălbatice. Oamenii erau drepți fără să știe că au „dreaptă judecată", se iubeau unii pe ceilalți fără să știe că sînt „omenoși", erau cinstiți fără să știe că sînt „loiali" și făceau ce se cuvine fără să știe că sînt „demni de încredere"*. Mișcîndu-se încoace și-ncolo precum furnicile, ei își săreau unii altora-n ajutor, fără să știe că în acest fel „fac o favoare". De aceea pașii lor nu au lăsat nici o urmă, iar faptele lor nici o însemnare.

Zhuang zi, cap. 12 „Cerul și pămîntul"

3.2. Cunoașterea este pricină de discordie

„Știi tu oare (îl întrebă Confucius pe discipolul său, Yan Hui), ce întinează virtutea și de unde începe cunoașterea? Virtutea ți-o întinezi căutînd gloria, iar cunoașterea începe cînd oamenii se iau între ei la întrecere. Căutînd gloria, oamenii ajung să se strivească unii pe alții, iar cunoașterea este arma de care se folosesc cînd se iau la întrecere (= ca să obțină o

* *Yi2*, „dreapta judecată", *ren1*, „omenia", *zhong1*, „loialitatea", și *xin*, „(calitatea de a fi) demn de încredere" sau „sinceritatea", sînt termeni-cheie în sistemul etic confucianist. Deși ei și-au făcut apariția în vocabularul limbii chineze încă înainte de Confucius (*yi1*, *ren1* și *xin* apărînd, spre exemplu și în *Cartea cîntecelor*), acesta i-a reunit pentru prima oară într-un sistem filozofic coerent, folosindu-i pentru a desemna calitățile care îl diferențiază pe „omul ales", *junzi*, de „omul mărunt", *xiaoren*. Termenii apar de mai multe ori și în *Dao De Jing*, cu precădere în capitolele 18, 19 și 38.

poziţie oficială şi diverse favoruri). Şi cunoaşterea, şi gloria sînt unelte de rău augur şi nu îi duc pe oameni la împlinire."

Zhuang zi, cap. 4, „Lumea oamenilor"

3.3. Doctrina nefăptuirii (*laissez faire*, neamestec), privită ca o învăţătură care îi lasă pe oameni să-şi „împlinească în pace pornirile firii"

Am auzit că oamenii trebuie lăsaţi într-ale lor şi priviţi cu îngăduinţă; nu am auzit însă că oamenii trebuie cîrmuiţi. Dacă îi laşi într-ale lor, nu ai a te teme că au să-şi întineze în vreun fel datul firii (= natura originară), iar dacă-i priveşti cu ngăduinţă nu ai a te teme că au să-şi piardă virtutea. Iar dacă cei din Subceresc nu-şi întinează datul firii şi nu-şi pierd virtutea, ce nevoie mai e de cîrmuire? [...] Însă din timpul celor trei dinastii (= primele dinastii menţionate de istoriografia chineză, Xia, Shang şi Zhou) pînă astăzi, oamenii au fost mereu tulburaţi prin recompense şi pedepse (= mijloacele recomandate de tradiţie pentru a asigura succesul guvernării): au reuşit acestea oare să-i facă să-şi împlinească în pace pornirile firii? [...]

Astfel, omul ales devine stăpînul Subcerescului numai cînd nu poate face altfel, şi atunci cel mai bine este să nu făptuiască, căci prin nefăptuire fiecare îşi împlineşte în pace pornirile firii. De aceea, numai celui care preţuieşte Subcerescul la fel cum îşi preţuieşte trupul i se poate încredinţa Subcerescul şi numai celui care iubeşte Subcerescul la fel cum se iubeşte pe sine i se poate da în grijă Subcerescul; un asemenea om nu tulbură armonia celor cinci cămări ale trupului (= ficatul, inima, splina, plămînii şi rinichii) şi nu dă nici un fel de însemnătate vederii şi auzului (= cunoaşterii obţinute prin simţuri). El stă nemişcat ca un trup neînsufleţit, arătîndu-se însă celorlalţi precum un dragon, este tăcut ca adîncurile dar vorbeşte cu vocea tunetului, iar cînd spiritul său se mişcă, toate ale Cerului (= natura) urmează. El rămîne-n largul său şi nu făptuieşte, iar cele zece mii de lucruri cresc şi se nalţă cum se ridică praful în bătaia vîntului: ce nevoie mai are el să cîrmuiască Subcerescul?

Zhuang zi, cap. 11 „A lăsa în pace şi a privi cu îngăduinţă"

4

Dao este gol ca un vas[1],
dar folosit, nu poate fi umplut[2]:
o! cît de adînc,
el pare strămoşul
celor zece mii de lucruri.
Tocind ascuţimile,
desfăcînd toate nodurile,
armonizînd strălucirile,
unindu-se cu ţărîna[3],
o! cît de ascuns[4],
el nici nu pare a exista[5].
Al cui fiu este nu ştiu,
însă pare[6] a fi dinainte de zei[7].

1. Caracterul pe care l-am echivalat prin „gol ca un vas", în funcţie de varianta şi de glosele urmate a mai fost citit ca „gol, vid", „interior, înăuntru", „a agita", „armonie interioară" etc. Am tradus potrivit „textului vechi", la fel ca numeroşi exegeţi moderni (Jiang Xichang, Ma Xulun, Gao Heng, Zhu Qianzhi etc.), această lectură subliniind simbolismul vasului (care în original este marcat şi prin grafia caracterelor) pe care este centrată prima parte a capitolului.

2. Termenul echivalat de noi prin „a folosi" are şi sensul de „a funcţiona, funcţiune", ceea ce permite o dublă interpretare a acestui rînd. Astfel, pornind de la analogia între Dao şi vas, el poate fi atît receptaculul la care se întorc cele zece mii de lucruri, la încheierea evoluţiei lor în Subceresc (funcţiunea sa fiind de a primi, pasiv), cît şi vasul care se revarsă, asemănător unui vîrtej care, printr-un fel de forţă centrifugă, aduce în fiinţă lucrurile (funcţiunea sa fiind de a da, activ, de a conferi Putere, de a „naşte" cele zece mii de lucruri). Această ultimă lectură, confirmată şi de alte pasaje din *Dao De Jing* (cf. cap. 5, 6, 34), impune echivalarea prin „a se epuiza, a se sfîrşi" a termenului tradus de noi prin „a se umple", rîndul trebuind citit: „în funcţiune, este inepuizabil". Ambele interpretări sînt la fel de îndreptăţite, noi preferînd-o pe cea a lui Wang Bi.

3. Aceste ultime patru rînduri se regăsesc şi în capitolul 56.

„Ascuţimile", „nodurile" şi „strălucirile" se referă, în lectura noastră, la „cele zece mii de lucruri"; potrivit altor exegeţi însă, ele sînt atribute pe care Dao însuşi, ca regulă a devenirii universale, le-a preluat de la toate făpturile. Astfel, pasajul ar trebui tradus: „Tocindu-şi ascuţimile, desfăcîndu-şi nodurile...". O a treia lectură posibilă, care se revendică din comentariul lui Heshang Gong, impune ca subiect al acestor rînduri pe „suveran" sau „Înţelept". Iată cum echivalează Erkes, pe baza acestui comentariu: „Stop these approaches, loosen these connections, harmonize this splendour, become one with the dust."

Interpretările pe care le-au primit aceste rînduri sînt şi ele destul de diferite. După Gao Yandi (citat de Zhang Shunhui) ele oferă un fel de îndreptar de comportare suveranului: acesta „îşi toceşte ascuţimile" pentru a se întoarce la starea simplităţii originare, „desface nodurile" care îl leagă de lume, practicînd nefăptuirea, şi ca atare „îşi armonizează strălucirea", găsindu-şi echilibrul; în sfîrşit, el „se uneşte cu ţărîna", căci nu practică nici un fel de exerciţii speciale de prelungire a vieţii. O altă interesantă lectură simbolică o propune Liou Kiahway, care vede în „ascuţimi" un simbol al însuşirilor deosebite, în „noduri" un simbol al conflictului, iar în următorii doi termeni ai seriei simboluri ale calităţilor şi defectelor. În opinia noastră, textul subliniază, în diferite moduri, felul în care respectarea lui Dao în Subceresc duce la realizarea armoniei şi echilibrului universal.

4. „Ascuns", aşa cum este ceva scufundat sau ascuns sub ape, după cum glosează primul mare dicţionar al limbii chineze, *Shuowen jiezi*. S-au mai propus şi „nevăzut", „indistinct", „nemişcat", „netulburat", „liniştit" etc.

5. Sau „el pare a exista pe vecie", „el pare şi că există şi că nu există" etc. Aceste variante par mai puţin probabile în context.

6. În loc de „a părea", Waley, Duyvendaak, D.C. Lau, Ellen M. Chen şi Cleary citesc aici „imagine", în sensul imaginii mentale pe care şi-o face iluminatul cu privire la Dao. Wing-tsit Chan susţine, pe bună dreptate, că o asemenea lectură face textul să pară mai metafizic decît este de fapt. Este interesant de remarcat totuşi că acest capitol nu oferă o definiţie directă a lui Dao, care, în calitatea sa de obiect al revelaţiei iluminatului, numai *pare* a fi ceva, nu *este* ceva, fiind întru totul dincolo de limbaj.

7. Problema echivalării corecte a caracterului *di*, tradus de noi prin „zei", este destul de controversată, mai ales datorită cantităţii relativ reduse de informaţii de care dispunem cu privire la religia chineză arhaică.

Di a desemnat iniţial, se pare, un sacrificiu destinat strămoşilor, despre care se credea că, la moarte, urcă în ceruri, unde trăiesc în continuare, ca spirite (*shen*). În timp, termenul a cunoscut un transfer de semnificaţie, de la actul ritual în sine *di* ajungînd să desemneze destinatarii acestui act, strămoşii. Astfel a apărut, se pare, şi terme-

nul *shang di*, „*di* de deasupra" sau „primul *di*", probabil întemeietorul celei de-a doua dinastii chineze, Shang (sec. –16 ~ sec. –11), ulterior divinizat. *Shang di*, sau pur şi simplu *di*, a denumit deci, încă din zorii civilizaţiei chineze, zeitatea supremă, Dumnezeu. Pe de altă parte, termenul *di* are şi sensul, probabil ulterior, de „suveran", *shang di* putînd fi astfel echivalat şi prin „suveranul de sus" sau „suveranul suprem". Acesta, după cum ne informează fragmentar diverse texte vechi, locuia în ceruri, unde era slujit de către spiritele (*shen*) strămoşilor (*di*), potrivit unei ierarhii care o repeta întocmai pe cea de pe pămînt. Cită vreme spiritele strămoşilor primeau hrana oferită la sacrificii de către urmaşii lor, ele exercitau o influenţă binefăcătoare pe pămînt; în caz contrar însă, se transformau în strigoi (*gui*$_1$), bîntuind pe pămînt şi influenţînd în mod nefast viaţa oamenilor.

Cînd, către sfîrşitul secolului –11, triburile Zhou au cucerit statul Shang, întemeind dinastia Zhou (sec. –11 ~ –256), au adus cu sine şi au impus propria zeitate supremă, Cerul, *tian* (cf. cap. 67, nota 8). Din acest motiv, termenul *di* (sau *shang di*) a început să fie din ce în ce mai puţin folosit în sensul de „divinitate supremă", continuînd să fie însă întrebuinţat atît în accepţiunea de „strămoş", cît şi în cea de „suveran" sau „împărat". Probabil în jurul secolului –4, *di* a început să desemneze şi zeităţile tutelare ale elementelor, zeităţi puţin definite şi cu atribuţiuni delimitate destul de vag; printre ele se numără şi Huang di, „Împăratul Galben", considerat tradiţional a fi primul împărat chinez şi revendicat ulterior de către daoişti drept întemeietor al doctrinei lor.

Ţinînd seama de această pluralitate de sensuri a termenului *di* („strămoş", „Dumnezeu", „suveran, împărat", „zei ai elementelor"), este greu de stabilit cu precizie în ce sens este folosit termenul aici. Indiferent de echivalare însă, capitolul subliniază anterioritatea lui Dao faţă de toate lucrurile, inclusiv faţă de *di*.

4.1. Dao este ca marea

„Astăzi avem cîteva clipe de linişte, îi zise Confucius lui Lao zi, şi aş îndrăzni să vă întreb despre desăvîrşitul Dao."

„Trebuie să posteşti (= să îndeplineşti ritualurile necesare înainte de a face un sacrificiu), să îţi purifici inima, să îţi cureţi spiritul şi să laşi deoparte cunoaşterea. Dao este adînc şi cu greu se poate spune ceva despre el. Am să ţi-l descriu totuşi în general.

Ce e luminos se naşte din ce e întunecos, iar lucrurile despre care se poate vorbi se nasc din ceea ce nu are formă. Spiritul se naşte din Dao, iar forma se naşte din esenţă; cele zece mii de lucruri se nasc unele pe altele (= se reproduc) pornind de la formă, şi astfel animalele cu nouă deschizături îşi alăptează puii, iar cele cu opt clocesc ouă.

Dao vine fără să lase urme şi pleacă în nemărginire: nu are uşă, nu are pereţi şi se întinde peste tot între cele patru depărtări (= în lume). Cine rătăceşte pe tărîmul său (= al lui Dao) are membrele tari şi gîndirea pătrunzătoare, iar văzul şi auzul îi sînt ascuţite; el îşi foloseşte mintea şi nu oboseşte şi răspunde tuturor lucrurilor fără părtinire. Fără Dao, Cerul n-ar fi înalt, pămîntul n-ar fi întins, soarele şi luna nu şi-ar urma pe cer, iar cele zece mii de lucruri n-ar putea să trăiască şi să crească: acesta este Dao!

În plus, cel ce ştie multe nu e neapărat ştiutor, iar cel bun de gură nu e neapărat ascuţit la minte. Înţeleptul ocoleşte aceste lucruri (= erudiţia şi elocinţa), dar caută să păstreze acel ceva care, adăugat, nu măreşte, iar scăzut, nu micşorează (= Dao). Fără capăt de adînc, Dao este asemenea mării; în măreţia sa, cînd ajunge la capăt, se întoarce la început (= poartă lucrurile în ciclul infinit al prefacerilor). El poartă cu-ngăduinţă în făptură cele zece mii de lucruri şi nu cunoaşte vreodată istovirea. Oare Calea Înţeleptului diferă de acest Dao? Cele zece mii de lucruri îşi iau cu toate hrana din el, dar el e fără istovire: acesta este Dao!"

Zhuang zi, cap. 22 „Înţelepciunea călătoreşte în nord"

5

Cerul şi pămîntul nu sînt omenoase[1]:
cele zece mii de lucruri sînt pentru ele
precum cîinii de paie[2].
Înţeleptul nu e omenos[3]:
cei cu o sută de nume[4] sînt pentru el
precum cîinii de paie.[5]

Ceea ce se află între Cer şi pămînt[6]
se aseamănă cu foalele fierarului:
gol pe dinăuntru dar nesecat,
în mişcare dar şi mai mult
aruncînd în afară[7].

Cînd ştii prea multe, iute istoveşti[8]:
e mai bine să rămîi în mijloc[9].

1. Conceptul *ren₁*, „omenie", ocupă în textele confucianiste acelaşi loc, primordial, pe care îl are Dao în daoism. Sensul său iniţial pare să fi fost „dragoste pentru oamenii (din acelaşi trib), dragoste pentru rude şi cei apropiaţi", în marea majoritate a textelor preconfucianiste fiind însă folosit în accepţiunea de „bunătate, omenie" şi definind, aşa cum arată şi grafia sa, relaţiile dintre doi oameni bazate pe ceea ce este omenesc, şi ca atare definitoriu, în fiecare. În *Analectele* lui Confucius termenul ajunge să desemneze ceva mai mult decît simpla bunătate, un fel de virtute morală supremă care descrie un ideal comportamental bazat pe sinteza dusă la desăvîrşire a celorlalte însuşiri care alcătuiesc codul etic al „omului ales" confucianist, pietatea filială, dreapta judecată etc. Acesta pare să fie sensul termenului şi în capitolul nostru, chiar dacă unii exegeţi preferă să echivaleze diferit („a avea grijă de", „a păstra, a menţine", „a fi părtinitor" etc.).

Ren₁ a fost diferit tradus – prin „love", „kindness", „goodness", „human-heartedness", „humanité" etc.; singura echivalare românească potrivită ni s-a părut a fi „omenie"/„omenos".

2. Pentru expresia „cîinii de paie" cea mai cunoscută referinţă apare în *Zhuang zi* (cap. 14, „Mişcarea Cerului"): „Înainte de a fi oferiţi ca sacrificiu, cîinii de paie sînt ţinuţi în cutii de bambus, fiind bine

înfăşuraţi în stofe bogat împodobite. Acela care îl va întruchipa pe mort, laolaltă cu cel care va conduce ritualul, posteşte şi face toate cele de cuviinţă, pregătindu-se să-i aducă (la ceremonie). De îndată ce au fost oferiţi ca sacrificiu, trecătorii îi calcă în picioare, de la un capăt la altul, iar cei care string ierburi îi ridică şi le dau foc."

3. Judecăţile morale, bazate pe raportarea la standarde strict umane, nu se pot aplica universului sau celui care se află dincolo de ele, Înţeleptul, unu cu Dao.

4. „Cei cu o sută de nume" reprezintă traducerea literală a unei sintagme cu sensul de „oameni, popor". Numele respective sînt numele de clan, unele dintre ele perpetuate pînă în ziua de astăzi.

5. Confucianiştii au găsit întotdeauna un bun pretext în aceste rînduri pentru a ataca lipsa de moralitate a daoiştilor, acuzaţi de dispreţ faţă de oameni, pe care îi „calcă în picioare", ca pe nişte cîini de paie. Numeroase fraze din *Dao De Jing* pot constitui temeinice argumente împotriva unor asemenea opinii; de altminteri, aici textul nu defineşte o perspectivă amorală, ci impune toleranţa drept virtute fundamentală a Înţeleptului, care nu stabileşte ierarhii şi are o atitudine egală faţă de toate lucrurile, chiar şi faţă de cele pe care oamenii le consideră cele mai umile şi demne de dispreţuit (Munro, 1969 : 232).

6. Fraza se referă la Dao. Heshang Gong comentează: „Ceea ce se află între Cer şi pămînt este vid şi înlăuntrul său suflarea vieţii (*qi₁*) în armonie pluteşte încoace şi încolo. Astfel cele zece mii de lucruri se nasc de la sine." Potrivit altor exegeţi, rîndul ar descrie starea de golire interioară a Înţeleptului.

7. La fel cum foalele fierarului „scot" aerul, şi Dao, mama tuturor lucrurilor, „aruncă în afară" din pîntecul său toate făpturile.

8. Am citit, conform textelor de la Mawangdui, „a şti, a afla, a auzi", în loc de „vorbă, vorbire", ca în variantele tradiţionale. Această lectură este preferată şi de Feng Dafu, Zhang Shunhui, Zhang Songru, Zhou Shengchun etc. În loc de „iute" (după glosa lui Ma Xulun, acceptată de majoritatea exegeţilor), s-au mai propus şi „frecvent, repetat, adesea", „socoteli, calcule" şi „talente, calităţi". Două interesante nuanţe sînt relevate de D.C. Lau – „Much speech leads inevitably to silence" – şi de Waley – „...the force of words is soon spent" –, „cuvintele" la care face aluzie textul fiind legile şi edictele date de principe.

9. În mijlocul lucrurilor, urmîndu-le în evoluţia lor naturală şi renunţînd la diferenţierea şi analizarea lor prin cunoaştere şi prin limbaj. Această interpretare este doar una din multele posibile, fiecare din sensurile termenului *zhong₂*, „mijloc, centru, interior", fiind dezvoltat în numeroase feluri. Astfel, Jiang Xichang consideră că *zhong₂* desemnează „Dao pur şi liniştit", marea Cale a nefăptuirii; după Waley, termenul denumeşte „what is in the heart" iar Duyvendaak îl apropie de conceptul confucianist al „mijlocului", un fel de *aurea mediocritas* a „omului ales" confucianist. Exegeţii contemporani preferă, în marea lor majoritate, să echivaleze termenul nostru prin „vid, gol".

Deşi au apărut diverse încercări de a interpreta capitolul ca un tot unitar, în opinia noastră este evident că cele trei părţi din care acesta este constituit (pe care noi le-am şi separat una de cealaltă) nu au nici un fel de legătură.

5.1. Natura nu este omenoasă. Înţeleptul nu este omenos

(Xu Yu vorbeşte despre Dao ca maestru al său:) „O! maestru al meu, maestru al meu! Tu faci bucăţele cele zece mii de lucruri, dar aceasta nu e «dreaptă judecată», binefacerile tale se întind pînă la a zecea generaţie (= faci toate lucrurile să crească şi să înflorească), dar aceasta nu e «omenie». Vii din negura vremurilor, dar nu eşti bătrîn. Acoperi Cerul, sprijini pămîntul şi cioplеşti toate formele (= le scoţi din fuziunea haotică originară şi le aduci în făptură), dar nu poţi fi socotit iscusit. În acest fel îţi porţi tu paşii, maestru al meu."

Zhuang zi, cap. 6 „Marele strămoş şi maestru"

Marele Dao nu poate fi numit. O discuţie perfectă nu foloseşte vorbele. Marea omenie nu e omenie (= cel care este cu adevărat omenos nu îşi arată omenia sau nu e părtinitor). [...] Calea luminoasă nu e adevărata Cale (= Dao explicat şi definit nu este adevăratul Dao). O discuţie în care sînt folosite vorbele nu ajunge la adevăr. Omenia arătată în fiecare zi (= manifestarea constantă a omeniei sau părtinirea) nu-şi împlineşte rostul.

Zhuang zi, cap. 2 „Despre identitatea lucrurilor"

Primul ministru Dang din Shang (= statul Song) îl întrebă pe Zhuang zi despre omenie. Acesta răspunse: „Tigrii şi lupii sînt şi ei omenoşi."

„Cum adică?" „Dacă tatăl îşi iubeşte copiii iar copiii îşi iubesc tatăl, aceasta nu înseamnă că sînt omenoşi?" (= Puii de tigru şi de lup îşi iubesc părinţii, care la rîndul lor îşi iubesc puii.) „Aş dori să vă întreb despre omenia desăvîrşită", continuă Dang. „Omenia desăvîrşită înseamnă ca nimeni să nu-ţi fie prea drag."

„Am auzit, replică Dang, că dacă nimeni nu-ţi este drag nu poţi să iubeşti, iar fără dragoste nu poţi să-ţi arăţi pietatea filială*. Puteţi totuşi să spuneţi că omenia desăvîrşită nu are

---

* „Pietatea filială", *xiao*, este una din virtuţile principale ale „omului ales" confucianist, ea presupunînd o sumă întreagă de îndatoriri şi manifestîndu-se într-o serie de acte bine circumscrise.

nimic de-a face cu pietatea filială?" „Nu înţelegeţi, răspunse Zhuang zi. Omenia desăvîrşită este cu adevărat ceva superior, iar pietatea filială nu e de-ajuns ca să o definească. Lucrul despre care aţi vorbit adineauri nu numai că nu trece dincolo de definiţia pietăţii filiale, dar nici măcar nu ajunge la ea."

Zhuang zi, cap. 14 „Mişcarea Cerului"

Celui care e frumos din născare oamenii îi dau o oglindă şi, dacă nu-i spun că e frumos, el nu ştie că e mai frumos decît ceilalţi. El pare şi că ştie şi că nu ştie, parcă a aflat şi parcă nu. Astfel el rămîne mereu arătos, iar oamenii îl plac şi ei, fără contenire, căci frumuseţea este în datul firii sale. Înţeleptul îi iubeşte pe oameni, iar oamenii îi dau un nume (– „cel omenos") şi, dacă nimeni nu i-o spune, el nu ştie că îi iubeşte pe oameni. El pare şi că ştie şi că nu ştie, parcă a aflat şi parcă nu. Astfel el întotdeauna îi iubeşte pe oameni, iar aceştia cunosc numai pacea şi liniştea, căci omenia este în datul firii sale.

Zhuang zi, cap. 25 „Zeyang"

6

Spiritul văii e fără de moarte[1]
şi se cheamă „misterioasa femelă".
Poarta misterioasei femele se cheamă
„rădăcina Cerului şi pămîntului".
Necurmat, necontenit[2],
el pare că există[3],
şi folosit, nicicînd nu istoveşte[4].

1. Sintagma „spiritul văii" a fost cel mai adesea interpretată, pornind de la comentariul lui Wang Bi, ca un simbol al vidului, al nonexistenţei şi al lui Dao. Heshang Gong propune o altă glosă, citind tot rîndul ca: „Dacă îţi hrăneşti «spiritele» (organelor interne), eşti fără de moarte." Cîţiva exegeţi, citind în spiritul, nu în litera comentariului lui Heshang Gong, consideră că rîndul se referă la unele exerciţii de „igienă mentală" practicate în diverse secte daoiste. Menţionăm aici interpretarea lui Jiang Xichang, urmată şi de Feng Dafu, care consideră că „valea" ar desemna stomacul, iar „spiritul" ar denumi suflul vital, qi_1, energia care, din stomac, trebuie făcută să se ridice şi să circule în tot corpul.

Dintre traducători, doar Ch'u Ta-kao se apropie întru cîtva de o asemenea lectură, el citind aici „spiritul şi valea", simboluri ale cuplului Yin-Yang.

2. Literal, „într-un şir continuu, neîntrerupt".

3. Sau „pare a dăinui pe vecie", „parcă există, parcă nu" etc.

Am citit rîndul ca un ecou al afirmaţiei din capitolul 4, „el nici nu pare a exista", la fel ca Gao Heng, D.C. Lau şi Ellen M. Chen.

4. În loc de „a se istovi" (în sensul de „a se termina, a fi secătuit"), s-au mai propus, în funcţie de glosele urmate şi de varianta grafică a caracterului, „a munci din greu" („Dao poate fi folosit fără a munci din greu") sau „a obosi" („Folosindu-l, n-ai să oboseşti"). Într-un alt text clasic daoist, *Lie zi*, capitolul acesta este atribuit *Cărţii Împăratului Galben*, text daoist astăzi pierdut. Comentatorii sînt de acord că acest capitol are o sorginte mitică şi tradiţională evidentă, Ellen M. Chen apropiindu-l de cîteva pasaje din *Cartea schimbărilor*, iar Xu Fancheng considerînd că *Dao De Jing* sintetizează aici cîteva din preceptele şamanilor şi magicienilor vremii.

6.1. Universul frumos şi tăcut

Cerul şi pămîntul sînt de o mare şi de nespus frumuseţe, însă nu rostesc o singură vorbă; cele patru anotimpuri urmează o lege vizibilă (= a alternanţei) fără să vorbească-n vreun fel despre ea; cele zece mii de lucruri au un principiu care le face să se împlinească şi pe care nu-l pun în cuvinte. Înţeleptul se întoarce cu gîndul la izvoarele frumuseţii Cerului şi pămîntului şi pricepe principiul celor zece mii de lucruri. De aceea omul desăvîrşit nu făptuieşte, iar marele Înţelept nu creează nimic, căci ei contemplă, numai, felul de a fi al Cerului şi al pămîntului. Cele o sută de prefaceri ale lucrurilor (= devenirea) se desfăşoară alături de ceva spiritual, luminos şi foarte subtil. Lucrurile se nasc şi mor, devin rotunde şi devin pătrate (= îşi schimbă forma, devin), dar nu-şi cunosc rădăcina (= Dao): astfel de la sine cu toate se nasc şi trăiesc, din vechime şi pînă astăzi. Spaţiul închis între cele şase hotare (= Cerul, pămîntul şi punctele cardinale) este uriaş, dar tot înlăuntrul lui (Dao) se află; firul de păr e mărunt, dar pe el îl aşteaptă ca să-şi împlinească forma (= să crească).

În Subceresc nimic nu se află care să nu se scufunde şi să nu rămînă deasupra, în fiecare clipă altul; Yin şi Yang şi cele patru anotimpuri îşi urmează unul altuia, fiecare cînd îi vine rîndul. Întunecos, parcă existînd, parcă nu, el este întru totul natural, spirit fără de formă care hrăneşte cele zece mii de lucruri fără ca acestea s-o ştie: el este rădăcina, şi cine o cunoaşte poate contempla toate ale Cerului.

Zhuang zi, cap. 22 „Înţelepciunea călătoreşte în nord"

7

Cerul de-a pururi durează,
pămîntul îndelung dăinuieşte[1]:
Cer şi pămînt de-a pururi durează
şi-ndelung dăinuiesc
întrucît nu pentru sine trăiesc[2]:
deci pot să trăiască de-a pururi.
Prin urmare Înţeleptul
în spate se aşază
şi astfel în faţă se află[3],
din sine iese-n afară
şi astfel rămîne[4]:
iar asta nu fiindcă
nu se iubeşte pe sine?
De aceea pe sine se poate împlini.[5]

1. Fraza ar putea fi o maximă care circula în perioada compunerii textului nostru, după cum susţin Zhu Qianzhi şi Feng Dafu.

2. Citind *sheng*, „a trăi", ca „a da naştere", Duyvendaak echivalează: „c'est qu'ils ne se reproduisent pas", iar D.C. Lau traduce: „They do not give themselves life." Am urmat lectura acceptată de majoritatea exegeţilor. Wang Bi comentează: „Cel care pentru sine trăieşte intră în competiţie cu lucrurile (exterioare); cel care nu trăieşte pentru sine devine acela la care se întorc toate lucrurile."

3. Prin practicarea nefăptuirii şi pentru că nu „îndrăzneşte să fie primul", cum spune capitolul 67, Înţeleptul reuşeşte totuşi să fie înaintea tuturor.

4. Literal, „(a [se] aşeza) în afara sinelui/trupului său" sau „a-şi privi sinele/trupul drept ceva exterior". Fraza este dificil de tradus şi la fel de dificil de interpretat. Heshang Gong consideră că „ieşirea din sine" se referă la dragostea pe care o poartă Înţeleptul oamenilor : el nu se gîndeşte niciodată la sine însuşi (= „se aşază în afara sinelui") şi, ca atare, la rîndu-i iubit de ceilalţi, poate să trăiască îndelung (= „şi astfel rămîne/dăinuieşte"). Jiang Xichang susţine, dimpotrivă, că Înţeleptul „aşază în afară", socotindu-le exterioare şi primejdioase toate lucrurile care îi pot afecta trupul sau spiritul (poziţia oficială, renumele sau cele care pot da naştere dorinţelor — cunoaşterea, ex

...resele etc), astfel putînd să se păstreze întreg şi să „rămînă". Alţi exegeţi interpretează „ieşirea din sine" ca pe o transcendere simbolică a limitelor trupului, care presupune distrugerea barierelor dintre sine şi ceilalţi şi dintre conştiinţă şi lume, astfel obţinîndu-se iluminarea şi unirea cu Dao. În urma iluminării, Înţeleptul devine unu cu toate lucrurile şi se integrează în marele flux al devenirii şi prefacerii, Dao, continuînd să rămînă un singur individ, o entitate aparte (= „şi astfel sinele-i rămîne").

În opinia noastră, fraza se referă tot la nefăptuire: cel care „iese din sine", considerîndu-şi trupul şi sinele drept ceva exterior, este singurul care reuşeşte să dăinuiască, tocmai pentru că neglijează întru totul orice fel de activitate îndreptată către acestea (precum practicile de prelungire a vieţii preconizate de daoişti, de exemplu).

5. Literal, aceste ultime trei rînduri ar trebui traduse: „... iar asta nu pentru că nu este egoist? De aceea îşi poate împlini egoismul." Ideea paradoxală a acestui sfîrşit de capitol este că numai nefăptuirea permite atingerea rezultatelor dorite, eficacitatea ei fiind cu mult mai mare decît a oricărei acţiuni realizate în acest scop.

7.1. Dao este imparţial

Maestrul a spus: „Dao acoperă Cerul şi sprijină pămîntul. O! cît de mare este el! Un om ales (= care urmează Dao) trebuie să-şi părăsească inima (= să nu mai aibă dorinţe şi conştiinţa individualităţii sale). A făptui nefăptuirea, iată ce înseamnă a fi precum Cerul. A vorbi fără vorbe, iată ce este Puterea. A iubi oamenii şi a aduce foloase tuturor lucrurilor, iată omenia. A socoti identic ceea ce e diferit, iată ce înseamnă măreţia. A nu avea limite dar a nu se diferenţia prin faptele sale, iată cuprinderea. A avea o mie de lucruri diferite (= diversitate), iată ce este bogăţia. A păstra întotdeauna Puterea, iată care este principiul. Desăvîrşirea Puterii, acesta este temeiul (împlinirii oamenilor). A-l urma pe Dao înseamnă a fi complet. A nu se lăsa afectat de lucrurile din afară, iată ce înseamnă să rămîi întreg şi netulburat.

Cînd un om ales a priceput aceste zece lucruri, mintea sa e măreaţă şi totul cuprinde, înspre el îndreptîndu-se-n curgerea lor fără capăt cele zece mii de lucruri. Astfel, el lasă aurul ascuns în munţi şi perlele în adîncuri, nu socoteşte folositoare averile şi departe se ţine de bogăţii şi onoruri. Viaţa lungă nu e pricină de bucurie pentru el, iar moartea de tînăr nu îl întristează. Preţuirea (= poziţia oficială) nu i se pare o onoare, iar sărăcia nu-i pare ruşinoasă. El nu strînge bogăţiile lumii şi nu caută să le aibă pentru sine, iar cînd cîrmuieşte subcerescul nu o face ca să se pună-n lumină pe sine. El e

strălucitor, căci e luminos, dar pentru el cele zece mii de lucruri sînt ca o singură familie, iar viaţa şi moartea, unul şi acelaşi lucru."

Zhuang zi, cap. 12 „Cerul şi pămîntul"

8

Bunătatea desăvîrşită e asemenea apei[1]:
apa foloase aduce celor zece mii de lucruri
şi nu li se pune-mpotrivă,
se află în locuri de toţi dispreţuite
şi astfel aproape-i de Dao.[2]
Ca sălaş, bun e locul potrivit[3],
în inimă[4], bună e adîncimea
cea fără de capăt,
cu alţii, bună e omenia[5],
în vorbe, bună e buna-credinţă[6],
în cîrmuire, bună e dreapta rînduială[7],
în lucrări, bună-i puterea de-a face[8],
în mişcare, bună e clipa prielnică[9]:
dacă nu te pui împotrivă
poţi fi fără greşeală.[10]

1. Exegeza tradiţională îl urmează în interpretarea acestei fraze pe Heshang Gong, care citeşte: „Cel a cărui bunătate e desăvîrşită (= Înţeleptul) e asemenea apei." În acest fel, „bunătatea" ar desemna, în context, „the religious notion of goodness that transcends the ethical distinctions between good and evil ... (which) does not seek self-aggrandizement but self-donation", cum scrie Ellen M. Chen. Mult mai potrivită şi mai apropiată de sensul textului ni s-a părut interpretarea lui Duyvendaak, care consideră că „le mot «bonté» [...] indique les bonnes qualités, l'excellence de quelque chose, les conditions qui permettent à chaque être de suivre complètement sa propre nature". Astfel, sensul termenului *shan* depăşeşte limitele eticului, denumind capacitatea lucrurilor de a se potrivi datului firii lor, un fel de virtute nedefinită care capătă, în situaţii diferite, manifestări diferite, enumerate, de altminteri, în rîndurile următoare.

2. „Locurile de toţi dispreţuite" la care se face aluzie mai sus reprezintă probabil, în context, locurile care se găsesc în aval, în partea de jos a unui curs de apă; în acest sens stă mărturie şi următorul pasaj din *Analecte*: „Omului ales nu îi place să şadă în josul rîului, căci acolo se strînge tot ce e urît în Subceresc." (XIX : 20) Cuprinzînd

aşadar şi ceea ce este de dispreţuit, apa are, la fel ca şi Dao, vocaţia atotcuprinderii. Acelaşi sens este dezvoltat şi în capitolul 66.

3. Prin „locul potrivit" am echivalat un termen care are sensul literal de „pămînt". Fiecare traducător şi-a luat aici libertatea de a parafraza în spiritul capitolului: „the good earth" (Ellen M. Chen), „good places" (Paul J. Lin), „the best place to build a house upon" (Waley) etc. Dacă acceptăm interpretarea „bunătăţii" ca o virtute nedefinită care se manifestă în maniere diferite în circumstanţe diferite, aşa cum am propus mai sus, atunci subiectul acestei fraze, ca şi al tuturor rîndurilor care urmează, este tot *shan*, acest rînd trebuind tradus, spre exemplu: „(În ceea ce priveşte) locuinţa, «bunătatea» (constă în/se manifestă prin găsirea) locului potrivit." În aceeaşi manieră am interpretat şi rîndurile care urmează. Alţi exegeţi consideră că de fapt „Înţeleptul" ar trebui să fie subiectul acestor fraze, iar Heshang Gong susţine că întregul capitol se referă în fapt la „apă".

4. În intenţii, în sentimente şi în gînduri, după cum interpretează exegeţii contemporani.

5. Prin „cu alţii" am tradus un termen al cărui sens iniţial este „cu, împreună". S-au mai propus: „cu prietenii", „cu duşmanii", „în relaţiile cu ceilalţi", sau, după o altă glosă, „a da" — „Cînd dă, se pricepe să se modeleze după Cer (= prin virtutea «omeniei»)" — (Zhou Shengchun).

6. Prin „bună-credinţă" am tradus termenul *xin*, „sinceritate (calitatea de a fi) de încredere". Termenul face parte, la fel ca şi „omenie", din codul etic tradiţional preluat şi dezvoltat de confucianişti.

7. Am interpretat termenul *zheng* în sensul de „ordine, linişte, lipsă a haosului şi dezordinii", echivalînd prin „dreapta rînduială". Unii exegeţi preferă să îl citească în sensul de „dreptate, corectitudine": „Being righteous in governing" (Paul J. Lin); „For justice it chooses sincerity" (Erkes) etc.

8. „Puterea de-a face" desemnează capacităţile şi talentele individului.

9. Găsirea momentului potrivit pentru a acţiona.

10. Respectînd „bunătatea" şi datul natural al lucrurilor, fiind asemenea apei, fiecare din faptele tale au să fie încununate de succes, pentru că se conformează condiţionărilor fireşti ale fiecăruia.

Cleary conchide pe bună dreptate: „The latter part of this chapter [...] clearly shows that Taoism was not quietistic, introverted or amoral, and not opposed to the original spirit of Confucianism."

8.1. Dao al Cerului şi Dao al oamenilor

Sînt umile, dar trebuie totuşi să le laşi, pe fiecare, să-şi vadă de ale sale: acestea sînt lucrurile. Sînt neînsemnaţi, dar totuşi întru totul trebuie să-i urmezi: aceştia sînt oamenii. Rămînînd neştiute, trebuie totuşi întotdeauna făcute: acestea

sînt treburile tale. Sînt nepotrivite, dar trebuie totuşi să fie faţiş arătate: acestea sînt legile ţării.

Se află departe de Dao, dar trebuie totuşi păstrată: aceasta e dreapta judecată. Are multă părtinire, dar trebuie întotdeauna s-o faci cuprinzătoare: aceasta e omenia. Se află numai la suprafaţă, dar trebuie să le faci să capete substanţă: acestea sînt riturile. Se află înlăuntru, dar trebuie mereu înălţată (= înnobilată): aceasta este Puterea. Este Unu, dar nu poate să nu se supună schimbării: acesta este Dao. Este spirit, dar nu poate să fie lipsit de acţiune: acesta este Cerul.

De aceea Înţeleptul, contemplînd Cerul în toate ale sale, nu ajută lucrurile (= nu intervine în devenirea lor naturală); împlinindu-şi Puterea, nu se amestecă în mersul lor; venind dintru Dao, nu pune nimica la cale; potrivindu-se omeniei, nu se bizuie pe ea; rătăcind pe tărîmul dreptei judecăţi, nu strînge fapte drepte; urmînd toate riturile, nu socoteşte însă că unele fapte nu se cade deloc să le facă; văzîndu-şi de toate ale sale, nimic nu lasă deoparte; rînduind lucrurile potrivit legilor firii, haosul nu apare; bizuindu-se pe oameni, nu îi tratează cu uşurinţă; urmînd firea lucrurilor, niciodată nu le părăseşte. [...]

Cel care nu pricepe lumina Cerului nu are o Putere pură. Cel care nu-l pătrunde pe Dao nu poate de niciunde să pornească (= în înţelegerea lucrurilor). A nu fi luminat întru Dao trist este!

Şi atunci ce este Dao? Există un Dao al Cerului şi există un Dao al oamenilor. A nu făptui, dar a fi totuşi preţuit, iată Dao al Cerului. A făptui şi a obosi (= datorită amestecului în evoluţia firească a lucrurilor), iată Dao al oamenilor. Dao al Cerului este primordial, Dao al oamenilor este secundar. Dao al Cerului şi Dao al oamenilor departe unul de altul se află, şi noi nu trebuie să trecem acest lucru cu vederea.

Zhuang zi, cap. 11 „A lăsa în pace şi a privi cu îngăduinţă"

9

Decît să ţii în mînă un vas cînd e plin[1]
e mai bine nici să nu-l umpli[2];
fierul bătut şi bine ascuţit
nu poate fi multă vreme astfel păstrat[3];
cînd de aur şi jaduri palatu-i ticsit
nimeni nu-l poate păzi pe vecie[4].
A fi mîndru, bogat şi-n onoare ţinut
a-ţi aduce singur năpasta înseamnă;
a-ţi împlini lucrarea şi-apoi a te retrage
acesta este Dao al Cerului.[5]

1. Literal, „a ţine în mînă şi a-l umple". D.C. Lau consideră că este vorba despre un vas care s-ar fi aflat într-un templu din statul Zhou sau din statul Lu; acest vas putea să stea în picioare cîtă vreme era gol, dar se răsturna de îndată ce era umplut, fraza accentuînd astfel faptul că umilinţa e o virtute necesară, mai ales pentru suveran şi curteni. Waley, Lin Yutang, Wing-tsit Chan şi Mair, bazîndu-se pe alte glose, mai puţin acceptate, citesc „a încorda la maximum un arc". Cum cele două verbe din această frază nu au, în textul original, obiectul marcat, şi această interpretare este justificată. O interesantă lectură este propusă de Jiang Xichang, urmat şi de Ren Jiyu, Sha Shaohai şi alţi exegeţi contemporani, care susţine că rîndul ar fi de fapt dezvoltarea unei maxime comune a vremii, „a păstra preaplinul"; iată cum echivalează Sha Shaohai: „A persista în căutările sale şi a dori preaplinul în toate lucrurile."

2. Literal, „e mai bine să te opreşti (din umplerea lui)".

3. Subiectul acestei fraze poate fi şi „sabie, ascuţiş al unei săbii" etc.

4. Sau „nimeni nu le poate păzi pe vecie" (aurul şi jadurile).

5. Ca şi în alte capitole ale textului (de exemplu cap. 73, 77 sau 81), nu ni se oferă practic o definiţie directă a Căii Cerului, în sensul său clasic de ordine cosmică bazată pe alternanţa şi echilibrul polarităţilor complementare Yin şi Yang, ci mai degrabă ni se descriu corespondenţele în plan social şi individual ale acesteia, maniera, calea sau metoda (Dao) adoptată de fiecare prin analogie cu marea Cale a universului.

9.1. Povestea măcelarului Yue

Cînd regele Zhao din statul Chu a trebuit să pornească în pribegie, măcelarul Yue a plecat şi el, urmîndu-i regelui în peregrinările sale. Cînd regele s-a întors înapoi, s-a hotărît să-i răsplătească pe cei care l-au urmat peste tot cu credinţă. Cînd veni şi rîndul măcelarului Yue, el îi spuse (mesagerului regelui): „Cînd Măria Sa şi-a pierdut ţara, şi eu mi-am pierdut slujba de măcelar. Acum, cînd Măria Sa s-a întors, şi eu am luat de la capăt slujba mea de măcelar. Eu am primit din nou ce a fost al meu, la ce-mi mai trebuie o altă răsplată?"

Regele stărui însă, şi atunci măcelarul Yue spuse: „Cînd Măria Sa şi-a pierdut ţara, eu n-am avut nici o vină şi de aceea n-am avut de ce să fiu pedepsit; cînd Măria Sa şi-a recăpătat ţara, eu n-am avut nici un merit şi de aceea nu îndrăznesc să cer vreo răsplată." Regele stărui şi mai tare ca măcelarul să vină înaintea sa să-şi primească răsplata, dar acesta spuse: „Potrivit legii ţării Chu, numai dacă te-ai învrednicit să faci ceva cu adevărat însemnat poţi să vii înaintea regelui; ştiinţa mea nu a fost de ajuns ca să păstrez ţara pentru regele meu, şi nici îndrăzneala nu mi-a fost îndeajuns de mare ca să mor de mîna vrăjmaşului. Cînd oştile ţării Wu au intrat în Ying (= capitala statului Chu), eu am fost cuprins de frică în faţa primejdiei, n-am voit neapărat să-l urmez pe Măria Sa. Acum Măria Sa vrea să nu se supună legii şi să strice obiceiul ca să mă aducă pe mine înaintea Sa, însă eu n-aş vrea să aflu că un asemenea lucru se petrece în Subcerese."

Zhuang zi, cap. 28 „Cedarea regatului"

10

Cînd sufletele-ţi porţi în îmbrăţişare
cu Unul[1]
poţi oare să nu le desparţi[2]?
Cînd suflarea-ţi[3] potoleşti pînă la molcomire
poţi oare să fii precum copilaşul?
Cînd misterioasa vedere bine-o ştergi
şi o cureţi[4]
poţi oare s-o laşi fără pată?
Cînd poporul iubeşti şi ţara cîrmuieşti
poţi oare să nu ai ştiinţă[5]?
Poarta Cerului cînd închizi şi deschizi
poţi oare să fii ca femela?[6]
Cînd cele patru depărtări le pricepi
şi-nţelegi:
poţi oare să fii fără făptuire?[7]
Le aduce-n făptură, le ţine în viaţă[8],
face să crească şi nu stăpîneşte,
foloase aduce şi răsplată nu cere,
deasupra se află şi rînduială nu ţine:
aceasta se cheamă „misterioasa Putere".[9]

1. Această primă frază stă sub semnul unei ambiguităţi extreme. Primul caracter a fost în general interpretat ca „(a purta) în braţe", Wang Bi echivalînd însă prin „a se afla în". Cîţiva exegeţi moderni (Ma Xulun, Jiang Xichang, Feng Dafu), citînd afirmaţiile unor comentatori clasici, precum împăratul Xuan Zong (712–756), Chu Boxiu şi Sun Yirang, consideră că de fapt primul caracter ar face parte din capitolul anterior, unde ar funcţiona ca o particulă exclamativă la sfîrşitul rîndului: „acesta este Dao al Cerului!" Structura ritmică şi prozodică a capitolului anterior ar părea să confirme această lectură, în acest fel şi acest capitol devenind mai simetric şi avînd un ritm mai unitar. Am preferat totuşi lectura confirmată de tradiţie şi urmată de către toţi traducătorii occidentali.

Am echivalat prin „suflete" termenii *ying* şi *po*, ale căror semnificaţii sînt însă destul de diferite de ceea ce înţelege europeanul prin „suflet". Astfel, *po* este sufletul care apare în momentul concepţiei (termenul are de altminteri sensul etimologic de „sămînţă, spermă") şi are o origine animală, în timp ce *ying* (sau hun_1, *ying* fiind un regionalism din statul Chu) apare în momentul naşterii (prezenţa sa fiind revelată de primul ţipăt al copilului) şi este de sorginte spirituală. Cele două suflete se alătură celorlalte elemente care asigură existenţa şi perpetuarea vieţii, corpul şi suflul vital, energia, qi_1, şi fiecare îndeplineşte funcţiuni bine definite: hun_1 susţine activităţile cognitive şi toate experienţele spirituale, iar *po* asigură şi coordonează mişcările corpului şi ale membrelor. La moarte, cînd cele patru elemente se separă, *hun* (cunoscut acum ca *shen*, „spirit [al strămoşilor]") urcă la ceruri, unde continuă să ducă o viaţă similară cu cea de pe pămînt, la curtea zeităţii supreme, *shang di*, în timp ce *po* rămîne în mormînt alături de corp, după intrarea acestuia în decrepitudine coborînd în lumea subpămînteană şi continuînd acolo un fel de existenţă spectrală.

Exegeţii nu s-au pus de acord nici în ceea ce priveşte sensul sintagmei „a îmbrăţişa Unul", ceea ce a făcut ca fraza să capete lecturi multiple. Iată cîteva exemple: „Cînd îţi faci spiritul să se unească cu corpul" (Gao Heng); „Cînd *ying* şi *po* (= Yin şi Yang) se reunesc întru Unu (= qi_1, energia, suflul vital)" (Zhu Qianzhi); „Cînd spiritul şi trupul fac Unu" (Sha Shaohai, Ren Jiyu); „A îmbrăţişa *ying* şi *po* pentru a putea păstra corpul" (Zhang Songru); „(When carrying on your head your perplexed bodily soul) can you embrace in your arms the One?" (D.C. Lau); „Can you keep the unquiet physical-soul from straying, hold fast to the Unity (and never quit it)?" (Waley), „Carrying vitality and consciousness embracing them as one (can you keep them from parting?)" (Cleary) etc.

2. Să nu le desparţi unul de celălalt, cum citesc exegeţii chinezi contemporani, sau să nu le desparţi de Unu, cum preferă să interpreteze traducătorii occidentali ai textului. Fiecare din cele două lecturi este îndreptăţită, noi încercînd să păstrăm în echivalare ambiguitatea originalului: căci, dacă prin unirea cu Unul este desemnat procesul catarctic de golire interioară şi de atingere a nemuririi (cînd cele două suflete nu se mai separă în momentul morţii), la fel de bine fraza poate să fie centrată pe intuiţia mistică a iluminatului care, unu cu Unul, nu se mai separă de acesta.

3. Qi_1, „suflarea", reprezintă în cosmologia chineză „vaporii" din care lumea s-a condensat, fiecare lucru fiind o condensare mai mult sau mai puţin pură de qi_1. Nici materie nici spirit, un fel de potenţialitate a vieţii actualizată în forme particulare, qi_1 este energia ca forţă potenţială şi forţă manifestă în toate aspectele lumii fizice, „principe d'unité et de cohérence qui relie les multiples entre eux, [...] la force de vie immanente au monde qui n'est connaissable que par les

aspects divers et changeants qu'elle revêt.", cum scrie Isabelle Robinet (1991 : 14). Asociată cu respiraţia, atît la nivel individual cît şi la nivel cosmic — „suflarea" sau „respiraţia" universului —, qi_1 este *apeiron*-ul lui Anaximandru şi, în acelaşi timp, *pneuma* sau *mana*.

4. În loc de „misterioasa vedere" s-a mai citit şi „misterioasa oglindă", „lumina interioară, oglinda metafizică prin care se pot contempla cele zece mii de lucruri", cum comentează Gao Heng (1943). Daoismul religios vede în „misterioasa vedere" o poziţie specifică a ochilor în timpul meditaţiei, „ştergerea" şi „curăţirea" ei desemnînd nişte tehnici de „golire interioară" menite să asigure eficienţa meditaţiei. De altminteri, numeroşi comentatori au considerat că acest capitol este revelator pentru învăţătura ezoterică a lui Lao zi şi au interpretat fiecare frază în aceeaşi manieră.

5. Termenul zhi_1, „ştiinţă, cunoaştere" este omofon şi foarte apropiat, ca grafie, de un termen care are sensul de „viclenie"; cele două caractere fiind folosite multă vreme unul în locul celuilalt, comentariile variază în funcţie de varianta grafică urmată. În numeroase variante ale textului, în loc de zhi_1 apare wei_2, „a făptui", ceea ce marchează, simbolic, strînsa legătură propusă de *Dao De Jing* între cunoaştere şi faptă, ca forme de înstrăinare faţă de Dao.

6. Semnificaţia frazei este destul de obscură. Heshang Gong consideră că „poarta Cerului" este atît „ascunsul palat purpuriu al Stelei Polare", punctul fix al universului, cît şi nările, locul prin care practicantul diverselor tehnici daoiste introduce şi elimină — „închide" şi „deschide" — aerul. Wang Bi comentează însă: „Poarta Cerului este locul prin care tot Subcerescul urmează. Închiderea şi deschiderea ei (se referă la) timpurile în care domneşte ordinea şi la cele în care domneşte haosul." În opinia lui Jiang Xichang, fraza se referă la dubla calitate a lui Dao, „poarta Cerului", care se deschide dînd naştere tuturor lucrurilor şi se închide atunci cînd acestea îşi încheie evoluţia şi devenirea, Înţeleptul trebuind să rămînă liniştit şi să nu făptuiască, să-l urmeze pe Dao în aspectul său pasiv, nu în cel activ. Gao Heng susţine că sintagma „poarta Cerului" se referă la ochi şi urechi, la organele de simţ prin care intră în trup atît cunoaşterea cît şi dorinţele, daoistul combătîndu-le prin adoptarea unei poziţii pasive (fiind precum „femela"). Urmînd aceeaşi lectură, Zhang Shunhui interpretează într-o manieră complet diferită, parafrazînd: „Suveranul nu cunoaşte Subcerescul cu ochii şi prin urechile sale, ci se foloseşte de ochii şi de urechile supuşilor săi."

Potrivit textelor de la Mawangdui şi variantelor lui Wang Bi şi Heshang Gong, acest rînd trebuie citit: „Poţi să nu fii (precum) femela?" Am preferat să urmăm, la fel ca majoritatea exegeţilor, „textul vechi", confirmat de alte numeroase variante.

7. „Cele patru depărtări" este o expresie uzuală care desemnează întinderea spaţială, lumea. Potrivit textelor de la Mawangdui cît şi altor cincizeci de variante, aceste rînduri ar trebui traduse: „Cînd pri-

cepi şi înţelegi cele patru depărtări poţi să nu ai ştiinţă/ să nu te foloseşti de cunoaştere?" Am optat, alături de majoritatea exegeţilor moderni, pentru lectura tradiţională.

8. Literal, „le naşte, le creşte", pronumele desemnînd, desigur, cele zece mii de lucruri.

9. Rîndul „face să crească şi nu stăpîneşte" apare şi în capitolele 2 şi 51, fraza imediat următoare se regăseşte şi în capitolele 2, 51 şi 77, iar ultimele două rînduri sînt reluate identic în capitolul 51. O definiţie a „misterioasei Puteri" o putem găsi şi în capitolul 65.

10.1. Lao zi despre igiena minţii

Lao zi spuse: „Iată care sînt principiile după care poţi să-ţi păzeşti viaţa (= principiile „igienei mentale", ale tehnicilor daoiste de obţinere a longevităţii). Poţi să îmbrăţişezi Unul? Poţi să nu-l pierzi niciodată? Poţi să ştii ce e de bun şi ce e de rău augur fără să te foloseşti de broasca ţestoasă şi de beţişoarele de soc (= obiectele tradiţionale folosite în timpul divinaţiei)? Poţi să te opreşti la timp? Poţi să le laşi pe toate să treacă pe lîngă tine? Poţi să-i părăseşti pe oameni şi să cauţi răspunsurile în tine? Poţi să-ţi laşi spiritul să se mişte liber? Poţi să nu-i pui nici o piedică (= prin dorinţe sau prin idei preconcepute)? Poţi să fii precum copilaşul? Copilaşul ţipă toată ziua, dar nu răguşeşte, căci armonia sa e desăvîrşită; de strîns, strînge bine, dar mîna lui nu simte greutatea, căci unu a ajuns cu Puterea; tot timpul priveşte fără să clipească, căci nu iese vreodată-n afară (= lumea-i rămîne exterioară). El merge fără să ştie încotro, stă fără să ştie că se opreşte şi se uneşte cu întortocheata curgere a lucrurilor purtat de valurile lor. Acestea sînt principiile după care poţi să-ţi păzeşti viaţa."

Zhuang zi, cap. 23 „Gengsang Chu"

11

Treizeci de spiţe
se îmbină-n butuc:
şi-n gol şi în plin
se află folosul carului.[1]
Se frămîntă lutul
spre a face un vas:
şi-n gol şi în plin
se află folosul vasului.
Se despică în ziduri
uşi şi ferestre
spre a face o casă:
şi-n gol şi în plin
se află folosul casei.
Astfel
în plin se află profitul,
în gol se află folosul.[2]

1. În acest prim paragraf al textului, ca şi mai jos, am tradus prin „gol" termenul *wu*$_1$, „a nu fi, a nu avea, a nu exista, nonexistenţă", şi prin „plin" termenul *you*, „a avea, a fi, existenţă". Este evident, în opinia noastră, că cei doi termeni nu pot fi citiţi aici în sensul lor direct, precum în capitolul 2 („existenţă şi nonexistenţă una din alta se nasc") sau în capitolul 40 („lucrurile din Subceresc se nasc din existenţă, existenţa se naşte din nonexistenţă"), lucru confirmat de majoritatea exegeţilor.

Exegeza tradiţională separă printr-o pauză termenii *wu*$_1$ şi *you*, echivalînd: „Treizeci de spiţe se îmbină-n butuc: în golul său (= în „ceea ce nu are, în nonexistenţă") se află folosul carului." Această lectură pare a fi mai apropiată de concepţiile filozofice ale lui Wang Bi decît de sensul general al textului. Aici, ca şi mai jos, am preferat punctuaţia propusă de Bi Chen, un comentator de la începutul dinastiei Qing, acceptată şi de numeroşi exegeţi moderni (Ma Xulun, Gao Heng, Zhu Qianzhi, Yang Shuda, Su Jian, Zhang Songru, Sha Shaohai, Luo Shangxian etc). Textele de la Mawangdui confirmă şi ele această interpretare; în opinia noastră, ea este mult mai apropiată de *Dao De Jing* (care afirmă anterioritatea nonexistenţei faţă de existenţă

sau, la rigoare, a vidului faţă de plin, numai în plan logic, nu şi ontologic, cele două alternînd şi coexistînd în fapt, la fel ca toate perechile de tip Yin–Yang în care e structurat universul) decît lectura lui Wang Bi, susţinută de tradiţie şi preluată de majoritatea traducătorilor.

2. Unii exegeţi consideră că există o diferenţă calitativă între „profitul" (sau „beneficiul, avantajul") plinului şi „folosul" vidului, primul termen fiind întru cîtva mai pragmatic şi presupunînd judecarea lucrurilor din punctul de vedere al strictei lor utilităţi practice, în timp ce al doilea ar presupune doar o raportare la lucruri prin prisma funcţiunii, nu a funcţionalităţii acestora. Lao zi ar dori să sublinieze astfel superioritatea calitativă a vidului faţă de plin sau a nonexistenţei faţă de existenţă. Ren Jiyu, Feng Youlan (în perioada sa marxistă) şi alţi exegeţi contemporani consideră că Lao zi ar „greşi" cînd afirmă această superioritate, întrucît nu percepe dialectic contradicţiile existente în fiecare aspect al universului, inclusiv la nivel ontologic. Liao Shangxian demonstrează futilitatea acestui tip de argumentaţie, nesusţinută de altminteri în nici un fel de *Dao De Jing* însuşi. Chiar şi în cazul în care o asemenea superioritate ar fi direct afirmată de text (după cum consideră şi exegeza tradiţională, urmîndu-l pe Wang Bi), o interpretare mai potrivită ar fi cea oferită de Gao Heng (1943), care accentuează dimensiunile epistemologice ale unei asemenea diferenţe calitative: „Oamenii obişnuiţi consideră că plinul este important iar vidul neimportant, caută plinul în toate şi se feresc de vid şi cred că plinul este folositor, în timp ce vidul nu are nici o folosinţă. Lao zi doreşte să arate că aceasta este o falsă judecată şi de aceea afirmă acest lucru."

Cleary, care traduce şi interpretează întregul text din perspectiva daoismului religios, atrage atenţia asupra unei dimensiuni a capitolului adesea trecute cu vederea de comentatori: „This chapter is not just philosophy, it is also an outline of a practical exercise used to switch from one mode of consciousness to another. The spokes and the pot stand for the realm of structure: space stands for the realm of open or spacelike awareness."

11.1 Folosul lipsei de folos

Hui zi îi spuse lui Zhuang zi: „Vorbele dumneavoastră sînt lipsite de folos."

„Cunoscînd lipsa de folos putem apoi vorbi despre folos. Pămîntul este mare şi întins, iar omului îi este folositor, căci pe el merge cu picioarele. Dacă însă pe sub locurile pe care îşi aşază el piciorul am săpa tot pămîntul pînă am ajunge la Izvoarele Galbene (= lumea subpămînteană), pămîntul i-ar mai fi atunci în vreun fel folositor?" „Nu i-ar mai fi folositor", răspunse Hui zi. „E limpede deci, continuă Zhuang zi, că şi ceea ce nu are nici un folos este de fapt folositor."

Zhuang zi, cap. 26 „Lucrurile exterioare"

12

Cele cinci culori lasă ochiul fără vedere,
cele cinci sunete lasă urechea fără auz,
cele cinci gusturi lasă gura sleită[1],
vînătoarea şi goana smintesc inima
oamenilor
iar lucrurile rare fac fapta netrebnică[2].
Prin urmare Înţeleptul
de burtă-ngrijeşte
şi nu de ochi îngrijeşte.
De aceea
pe una o lasă şi-o ia pe cealaltă.[3]

1. Cele cinci culori sînt roşu, galben, verde-albastru, alb şi negru. Cele cinci note sînt do, re, mi, sol şi la. Cele cinci gusturi sînt dulce, amar, acru, sărat şi picant. Numărul cinci nu este, desigur, întîmplător, el jucînd în China acelaşi rol ca numărul şapte, de exemplu, în tradiţia europeană. În context, acest număr desemnează totalitatea, culorile, sunetele şi gusturile fiind stimulii care provoacă apariţia dorinţelor şi îndepărtarea de Dao.

În loc de „sleit", Wang Bi şi Heshang Gong citesc „a pierde (Dao sau gustul)". Exegeza modernă a demonstrat atît imposibilitatea lingvistică a unei asemenea lecturi cît şi caracterul dialectal al termenului respectiv, care este un regionalism sudic. S-au mai propus şi alte cîteva interpretări, trecute în revistă de Li Shuihai: „a strica", „a ruina", „a răni", „a ascunde" etc.

2. Sintagma „lucrurile rare", ca şi expresia „îngrijirea burţii" de mai jos, apare şi în capitolul 3. Fraza poate fi citită şi: „Lucrurile rare blochează (căile) oamenilor", după cum o fac Wang Bi, numeroşi exegeţi moderni şi majoritatea traducătorilor occidentali. Am preferat să urmăm glosa lui Heshang Gong, confirmată de *Shuowen jiezi* cît şi de dicţionarul *Cihai*.

3. Acest rînd apare şi în capitolele 38 şi 72, o traducere literală fiind: „o părăseşte pe aceea şi o ia pe aceasta". Wang Bi comentează: „Ochiul, urechea, gura şi inima trebuie să fie toate pe potriva naturii lor înnăscute. Dacă nu se întîmplă aşa, ele merg împotriva firescului, şi astfel ochiul rămîne fără vedere şi urechea fără auz, gura devine sleită, iar inima se sminteşte. Lucrurile rare blochează drumul corect

al omului, şi de aceea îi fac fapta netrebnică. Cel care de burtă îngrijeşte îşi hrăneşte sinele (doar) cu lucruri materiale; cel care de ochi îngrijeşte devine sclavul lucrurilor materiale. De aceea Înţeleptul nu de ochi îngrijeşte."

12.1 Cele cinci simţuri ne diminuează mult natura originară

Cele care ne fac să ne pierdem datul firii (= natura originară) sînt cinci: mai întîi, cele cinci culori, care năucesc ochii şi-i lasă fără vedere; apoi, cele cinci sunete, care buimăcesc urechile şi le lasă fără auz; urmează cele cinci mirosuri, care atacă nasul, îl astupă şi rănesc şi ce se află în spatele frunţii; după aceea, cele cinci gusturi, care tulbură gura şi o sleiesc; în fine, interesele şi renunţările, care descumpănesc inima şi fac firea omului să se piardă ca luată de vînt. Acestea cinci sînt cele care vatămă viaţa, dar confucianiştii şi moiştii încearcă din răsputeri să arate ei înşişi că prin ele se ajunge la împlinire. Asta nu e ceea ce eu numesc împlinire. Căci dacă împlinirea e ca o povară, poate ea să mai fie socotită împlinire? Dacă ar fi aşa, şi porumbelul şi bufniţa se pot socoti împlinite în colivia lor. Şi apoi, dacă interesele, renunţările şi dorinţele se îngrămădesc înlăuntru iar acoperămintele de cap, jadurile, cingătorile şi hainele pînă la pămînt (= veşminte ceremoniale) împodobesc ce se află afară (= trupul), atunci ce e înlăuntru e strivit ca-ntr-o colivie, iar ce e afară e încîlcit ca un ghem de sfoară. Iar dacă şi cel care stă cu ochii larg deschişi (= priveşte şi nu face nimic) în mijlocul acestui ghem de sfori încîlcite se socoteşte împlinit, atunci pînă şi osînditul la moarte, cu mîinile legate la spate şi cu degetele strivite, sau tigrii şi leoparzii care se află în spatele gratiilor pot fi socotiţi la fel!

Zhuang zi, cap. 12 „Cerul şi pămîntul"

13

„Teme-te de-nălţare cum te temi de-njosire,
preţuieşte necazul cum îţi preţuieşti
trupul.“[1]
Ce înseamnă
„Teme-te de-nălţare cum te temi de-njosire“?
Înălţarea jos te aşază[2]:
teme-te să o cîştigi,
teme-te să o pierzi.
Aceasta înseamnă
„Teme-te de-nălţare cum te temi de-njosire“[3].
Ce înseamnă
„Preţuieşte necazul cum îţi preţuieşti
trupul?“
Necazurile mele, trupul mi le-aduce:
dacă n-aş mai avea trup,
ce necazuri aş mai avea?
De aceea,
celui care-şi preţuieşte trupul
la fel cum preţuieşte tot Subcerescul
i se poate încredinţa Subcerescul,
iar celui care-şi iubeşte trupul
la fel cum iubeşte tot Subcerescul
i se poate da în grijă Subcerescul.[4]

1. Prin „înălţare“ am tradus un termen cu sensul literal de „favoare, a face favoruri“, iar prin „înjosire“ unul cu sensul de „umilinţă, dizgraţie, a intra în dizgraţie“. În loc de „a se teme“, glosele permit şi echivalarea prin „surpriză, spaimă“ sau „nebunie“. Frazele sînt destul de ambigue din punct de vedere gramatical, suscitînd extrem de numeroase lecturi. Iată cîteva: „Favoarea şi dizgraţia par înspăimîntătoare; preţuieşte-ţi corpul cum preţuieşti un mare necaz.“ (Jiang Xichang); „Cînd oamenii primesc favoruri sau cînd intră în dizgraţie, se simt înfricoşaţi, (căci nu ştiu că) trupul este cea mai mare nenorocire a lor.“ (Sha Shaohai); „Grace is as shameful as fright.. Honour is a

great evil like the persona." (Wilhelm); „Favour and disgrace goad as it were to madness; high rank hurts keenly as our bodies hurt." (Waley); „Inclination and disinclination are like fear; one is afraid that great anxiety might reach the body." (Erkes); „Favour and disgrace are likely to cause fear. Highly respect great trouble as one respects his own body." (Lin); „Accept honours and disgrace as surprises, treasure great misfortunes as the body." (Ellen M. Chen) etc. Am folosit ghilimelele, la fel ca Waley şi Mair, pentru a sublinia caracterul de maximă al celor două fraze, expuse probabil de maestru discipolilor săi (ori de Înţelept suveranului căruia îşi oferă serviciile) şi comentate mai exemplificate în continuare.

2. Fraza este obscură şi poate fi citită în mai multe feluri, în funcţie de interpretarea verbului *wei*$_2$, tradus de noi aici prin „a aşeza", şi a lui *xia*, „jos", cît şi de relaţia gramaticală stabilită între cei doi termeni. Iată cîteva exemple: „Grace is something inferior" (Wilhelm); „Favour is for the inferior" (Lin); „Favour humiliates" (Carus); „Favour is debasing" (Mair) etc. Unele variante, infirmate de textele de la Mawangdui, citesc aici, în loc de „înălţare", „înjosire", sau interpolează în continuare o frază cu structură paralelă, de genul: „Înjosirea sus te aşază." Am preferat să urmăm varianta lui Wang Bi.

3. Atît onoarea cît şi dizgraţia sînt lucruri relative şi înşelătoare, pe care daoistul trebuie să le evite.

4. Înţeleptul nu-şi lasă niciodată trupul să se transforme într-o pricină de necazuri pentru el, nu se lasă pradă dorinţelor şi nici amăgit de relativitatea poziţiei sociale: el deci se „preţuieşte" şi „se iubeşte" cu adevărat, tocmai pentru că nu face nimic pentru sine. Unui om care nu face nimic pentru sine, practicînd nefăptuirea, trebuie, potrivit logicii daoiste, să i se încredinţeze Subcerescul, pe care îl va guverna la fel cum „se guvernează" pe sine, practicînd nefăptuirea, încercînd să reducă dorinţele oamenilor etc. Vezi şi secţiunea 3.3.

13.1 Definiţia onoarei şi a fericirii

Dao nu are nimic de-a face cu faptele mărunte ale oamenilor şi nici Puterea cu lucrările mărunte ale cunoaşterii (= disputele sofiştilor vremii). Acestea sînt dăunătoare pentru Putere, iar faptele mărunte sînt dăunătoare pentru Dao. De aceea se spune: „Îndreaptă-te şi e de ajuns (= e suficient să urmezi Calea cea dreaptă, Dao). Fericirea desăvîrşită înseamnă să-ţi împlineşti voia în toate."

Pentru cei vechi, a-ţi împlini voia în toate nu însemna să ai trăsuri şi coroană, ci doar să trăieşti într-o stare de fericire care nu se poate mai desăvîrşită. Astăzi însă, a-ţi împlini voia înseamnă să ai trăsuri şi coroană; dar acestea sînt lucruri care au de-a face doar cu trupul tău şi nu şi cu datul firii tale, lucruri care vin întîmplător şi nu sînt decît date un timp

cu împrumut. Nu poţi să spui nu unui lucru de împrumut şi nici nu poţi să-l mai ţii cînd trebuie dat înapoi. De aceea, nu trebuie să socoteşti că ţi-ai împlinit voia pentru că ai trăsuri şi coroană, după cum nici nu trebuie să faci ce face toată lumea din pricina sărăciei şi a lipsurilor. Cel pe care şi una şi cealaltă (= rangul înalt, simbolizat prin trăsuri şi prin coroană, respectiv condiţia modestă) îl fac la fel de fericit este lipsit de necazuri. Dacă însă, atunci cînd ţi se ia înapoi ceea ce-ţi fusese dat cu împrumut, eşti nefericit, înseamnă că, în ciuda faptului că erai fericit înainte, de fapt inima ta era tulburată. De aceea se spune: „Cei care-şi rătăcesc sinele printre lucruri (materiale) şi îşi pierd pornirile înnăscute ale firii printre cele de rînd (= natura lor originară este coruptă) pot fi numiţi oameni aşezaţi invers (= în cap şi cu picioarele în sus, anormal)."

Zhuang zi, cap. 16 „Îndreptarea naturii originare"

13.2 Despre ceea ce ai în stăpînire

Împăratul Shun îl întrebă pe profesorul său, Cheng: „Se poate ajunge la stăpînirea lui Dao?" „Nici trupul tău nu este în stăpînirea ta, cum oare să ajungi să-l stăpîneşti pe Dao?", replică Cheng. „Dacă eu nu sînt stăpînul trupului meu, cine-l stăpîneşte atunci?", continuă Shun. „El este numai forma pe care ţi-au încredinţat-o Cerul şi pămîntul. Nici viaţa nu e a ta, căci ea e numai armonia pe care ţi-au încredinţat-o Cerul şi pămîntul. Nici datul firii tale (= natura originară) nu e al tău, fiind doar o înzestrare naturală pe care ţi-au încredinţat-o Cerul şi pămîntul. Nici copiii şi nepoţii nu sînt ai tăi, fiind de fapt doar pieile lepădate (precum şerpii) de Cer şi pămînt şi încredinţate ţie. Astfel, tu mergi fără să ştii încotro te îndrepţi, stai fără să ştii de ce te-ai oprit şi mănînci fără să ştii din ce pricină simţi gustul bucatelor. Toate aceste lucruri nu sînt decît suflul Cerului şi pămîntului, care pe toate le pune-n mişcare. Cum oare să ajungi vreodată să stăpîneşti ceva (= pe Dao, suflul, propriul corp)?"

Zhuang zi, cap. 22 „Înţelepciunea călătoreşte în nord"

13.3 Omul perfect nu are sine

Lie zi mergea dintr-un loc într-altul călare pe vînt şi, în felul cel mai uşor şi mai minunat cu putinţă, putea să rătăcească astfel cincisprezece zile înainte de a se întoarce. Între cei care au atins fericirea, un asemenea om este rar. Şi totuşi,

deşi Lie zi nu mai trebuia să meargă pe jos, mai avea nevoie de ceva de care să se sprijine (= vîntul). Însă omul care-ar putea să stăpînească rostul (= norma, regula firescului) Cerului şi pămîntului şi să rătăcească pe tărîmul celor şase suflări (= Cerul, pămîntul şi cele patru anotimpuri sau Yin, Yang, ploaia, vîntul, întunecosul şi luminosul) ar mai avea nevoie să se sprijine de ceva (= de ce ar mai depinde)? De aceea se spune că omul perfect este fără sine, omul sfînt nu face nici o faptă deosebită, iar Înţeleptului numele-i rămîne neştiut.

Zhuang zi, cap. 1 „Rătăcind în voie"

Învăţătura unui om cu adevărat mare este la fel cum e forma faţă de umbră şi cum e sunetul faţă de ecou (= îşi exercită influenţa indirect). Cînd e întrebat, la toate răspunde, căci el cuprinde totul şi se află alături de toate ale Subcerescului. Cînd stă, nu scoate nici un sunet, iar cînd merge nu are un loc anume către care să se îndrepte. El poate să ne poarte afară din haosul vînzolelii noastre fără capăt şi să ne facă să rătăcim în nemărginire. El fără de capăt e-n viaţă şi-n moarte şi ca soarele e, fără sfîrşit. Cît despre corpul şi forma sa, el este unu cu Marea Identitate (= se identifică cu ceea ce este comun tuturor lucrurilor): unu cu Marea Identitate, el sine nu are, iar dacă sine nu are, cum ar putea oare să mai aibă existenţă? Cei care au cunoscut existenţa au fost suveranii din vechime; cei care au cunoscut însă nonexistenţa sînt prietenii Cerului şi pămîntului.

Zhuang zi, cap. 11 „A lăsa în pace şi a privi cu îngăduinţă"

13.4 „A ascunde Subcerescul în Subceresc"

Dacă o barcă este ascunsă într-o vîlcea şi un munte în fundul lacului, le putem socoti în siguranţă. La miezul nopţii însă, vine Puternicul*, le ia în spate şi se duce cu ele, iar cel slab de minte nu pricepe ce s-a întîmplat. Chiar atunci cînd lucrurile, mari şi mici, sînt ascunse în locul potrivit, ele tot pot să ne scape. Celui care ascunde însă Subcerescul în Subceresc nimic nu-i poate scăpa: el cunoaşte măreaţa stare a lucrurilor eterne.

---

* Este vorba, potrivit lui Cheng Xuanying, de „Cel care creează şi transformă", un fel de forţă atotputernică, impersonală şi nedefinită, menţionată de mai multe ori în *Zhuang zi* şi în alte texte.

Forma omenească pe care am căpătat-o e o mare pricină de bucurie: ea este însă numai una din şirul, nesfîrşit, al celor zece mii de prefaceri ale lucrurilor. Bucuria aceasta aproape depăşeşte puterea noastră de înţelegere! De aceea, Înţeleptul rătăceşte pe tărîmul celui ce nu pleacă niciodată din lucruri (= naturalul, legea prefacerii), mereu rămînînd alături de ele. Oamenii îl iau ca model pe cel care iubeşte şi bătrîneţea şi viaţa prea scurtă, şi începutul şi sfîrşitul; cu cît mai mult ar trebui ei să se modeleze după cel care se contopeşte cu toate lucrurile şi pe care se întemeiază toate prefacerile?

Zhuang zi, cap. 6 „Marele strămoş şi maestru"

14

Privit, nu este văzut:
numele său este *Yi*, „nevăzutul";
ascultat, nu e auzit:
numele său este *Xi*, „neauzitul";
pipăit, nu este simţit:
numele său e *Wei*, „neatinsul".[1]
Acestea trei
mai de-aproape nu pot fi cercetate
şi astfel în haos fac Unu[2].
Acesta
în partea de sus nu e luminos,
în partea de jos nu e întunecos[3],
e fără de capăt[4], nu poate fi numit
şi se întoarce în nefiinţare[5].
Acesta se cheamă „formă fără de formă,
imagine a nefiinţării[6]",
se cheamă „nedesluşitul obscur":
întîmpinat, nu-i vezi începutul,
urmat, nu i se vede sfîrşitul.
Urmîndu-l de-aproape pe Dao de ieri
le stăpîneşti pe cele ce astăzi există[7];
de poţi să cunoşti începutul cel vechi[8]
înseamnă că ai „neîntreruptul fir[9]
al lui Dao".

1. Aceste fraze au dat naştere la numeroase speculaţii, centrate pe succesiunea celor trei silabe finale ale fiecărui rînd, yi_1, „nevăzutul", xi_1, „neauzitul", şi wei_1, „neatinsul" (o traducere mai exactă a celor trei termeni fiind „invizibilul", „de neauzitul", respectiv „impalpabilul"). Cel care a stat la originea acestor speculaţii a fost Abel Rémusat, care, în unul din primele studii europene dedicate textului, *Mémoire sur la Vie et les Opinions de Lao-Tseu* (1823), descoperă că cele trei silabe, citite împreună, ar forma o aproximare fonetică a nu-

melui Yahve. Elevul său, Stanislas Julien, demonstrează imposibilitatea filologică a unei asemenea lecturi, dar von Strauss, ceva mai tîrziu (1870), îi ia din nou apărarea lui Rémusat. Paul Carus, în 1898, reia discuţia şi, deşi nu acceptă această interpretare, găseşte în pasaj elementele unei teorii naive a Trinităţii.

Controversa părea să se fi încheiat o dată cu epoca în care misionarii în China erau şi sinologi (sau invers), dar iată că, surprinzător, în una din cele mai recente traduceri occidentale (1990), Victor H. Mair revine asupra acestei probleme, cu noi şi serioase argumente. Remarcînd ordinea diferită în care apar cele trei silabe în textele de la Mawangdui, sinologul american susţine că la originea celor trei silabe s-ar afla un singur cuvînt, de provenienţă străină certă, dar greu de identificat cu precizie. Acest cuvînt ar fi fost calchiat prin aproximarea pronunţiei sale potrivit fonetismului limbii chineze, în aceeaşi manieră în care chineza modernă adoptă termenii internaţionali, de exemplu. Adăugînd şi faptul că cele trei silabe rimează în chineza arhaică, bănuim că asemenea speculaţii pot fi, într-o oarecare măsură, îndreptăţite, chiar dacă nu au prea mare importanţă în contextul întregii cărţi.

Yi₁ a mai fost echivalat şi prin „incolor", „foarte palid", „insesizabil", „imperceptibil" etc., iar *wei₁* şi prin „lipsit de formă" sau „minuscul".

2. „Haosul" nu desemnează în tradiţia chineză dezordinea primordială din care, sub acţiunea unei forţe, a unei voinţe sau a unei puteri divine, se sintetizează universul, care capătă astfel o formă definită, devenind un sistem coerent şi bine determinat. Este vorba mai degrabă, aşa cum demonstrează şi N. J. Girardot (1983 : 56), de o stare iniţială a universului, în care toate elementele sale componente se află într-o stare de fuziune completă, fiind reţinute laolaltă de logica internă a compusului pe care îl alcătuiesc. În acest sens, Dao este asemănat aici cu această stare primordială, şi nu definit ca atare (ca în capitolul 25, de exemplu), întregul capitol avînd de altminteri o certă dimensiune epistemologică, şi nu una ontologică. Wang Bi subliniază şi el acest lucru în comentariul său: „Fără formă, fără imagine, fără sunet, fără voce, nu este loc în care să nu poată pătrunde şi în care să nu poată ajunge. Neştiut ochilor, urechilor ori trupului meu, eu nu ştiu cum să-l numesc; de aceea nu poate fi mai de-aproape cercetat şi în haos face Unu."

3. Termenii traduşi de noi prin „partea de sus", respectiv „partea de jos" au mai fost citiţi atît verbal — „Its rising brings no light, its sinking, no darkness" (Waley) — cît şi temporal, „înainte", respectiv „după".

4. Numeroşi exegeţi preferă să echivaleze sintagma tradusă de noi prin „fără de capăt" (literal, „incontinuu, neîntrerupt") prin „obscur,

greu vizibil“, ceea ce ar sublinia și mai tare dimensiunea epistemologică a întregului capitol.

5. În loc de „neființare“ se poate citi și „lipsă de substanță“ sau „nonlucru“, ceea ce nu ni s-a părut potrivit în context. Traducerile citate între „royaume de sans-choses“, „l'immatériel“, „realm of nothingness“, „nothing“, „that which is without substance“, „where there is nothing“ etc.

6. Unele variante citesc „imagine fără de imagine“, probabil datorită tentației simetriei cu formularea anterioară. Textele de la Mawangdui infirmă această lectură.

7. Paradoxal, aceste două fraze pot fi apropiate de unul din preceptele fundamentale ale confucianiștilor, care susțineau că numai prin practicarea unei „Căi a primilor regi“, a suveranilor exemplari care trebuie urmați în toate, se poate asigura o bună guvernare a oamenilor. Textul nu pare însă a defini aici recursul la tradiție ca singură alternativă politică viabilă, ci mai degrabă descrie indirect atemporalitatea lui Dao, care transcende toate limitările temporale la fel cum are drept atribut nemărginirea. Acest lucru este subliniat și de Wang Bi în comentariul său, o lectură în spirit confucianist fiind de altminteri infirmată de textele de la Mawangdui, în care în loc de „gu“ (literal, „vechi, din vechime, antic“) apare tot „astăzi“.

8. Aceste ultime trei rînduri pot fi citite și împreună, astfel: „Urmîndu-l pe Dao de ieri pentru a stăpîni cele ce astăzi există se poate cunoaște începutul cel vechi.“ Atît exegeza tradițională cît și cea modernă preferă însă să despartă a treia frază de primele două.

9. În loc de „fir“ s-au mai propus „sine“, „ordine, lege“, „esența completă“, „principiu“, „regulă, regularitate“, „ciclu“ etc. Am citit literal.

14.1 Nevăzutul, neauzitul, neatinsul

Strălucire-Orbitoare întrebă Neființa: „Dumneavoastră existați sau nu?“ Cum nu primi nici un răspuns, Strălucire-Orbitoare se uită îndelung la forma și la felul Neființei, care era adîncă și goală. Multă vreme o privi astfel dar nu văzu nimic, o ascultă dar nu auzi nimic, o atinse dar nu simți nimic. „Desăvîrșit! spuse Strălucire-Orbitoare. Cine poate să ajungă la o asemenea desăvîrșire? Eu pot să înțeleg că neființa există, dar nu și că neființa nu există. Neființa a atins cu adevărat starea de neființă! Cine o poate urma pînă la o asemenea desăvîrșire?“

Zhuang zi, cap. 22 „Înțelepciunea călătorește în nord“

Cele zece mii de lucruri se nasc din ceva, dar nimeni nu le vede rădăcina; cele zece mii de lucruri intră-n făptură, dar nimeni nu vede poarta prin care intră. Toți oamenii prețuiesc

ceea ce cunoaşterea poate să ştie, dar unul nu ştie să urmeze de-aproape ceea ce cunoaşterea nu poate să ştie, pentru a şti cu adevărat după aceea. Nu este aceasta Marea Îndoială? Gata! De ajuns! Nu este însă scăpare, iar ei se întreabă întruna: „O fi aşa? N-o fi aşa?"

Zhuang zi, cap. 25 „Zeyang"

15

Cel ce-n vechime
se pricepea să-l urmeze pe Dao[1]
era tainic şi ascuns,
misterios şi pătrunzător,
era adînc şi de neînţeles.
Fiind de neînţeles
cu greu i se putea pătrunde firea:
şovăielnic ca-n trecerea rîului iarna[2],
nehotărît, ca temîndu-se de cei
patru vecini[3],
prevenitor[4] ca un oaspete,
risipindu-se precum gheaţa-n topire[5],
simplu ca lemnul ce n-a fost lucrat[6],
cuprinzător[7] ca o vale,
tulbure precum apa mîloasă[8].
Apa mîloasă, prin linişire,
încetul cu-ncetul se limpezeşte,
iar nemişcatul, odată mişcat
mai mult, tot mai mult va produce.[9]
Cel ce păstrează acest Dao nu doreşte plinul
şi tocmai pentru că nu doreşte plinul
se poate toci, dar din nou se reface[10].

1. Am citit Dao, ca în manuscrisele de la Mawangdui şi în „textul vechi", în loc de *shi*$_2$ („maestru", „literat", „războinic", „cavaler" etc.), ca în variantele lui Wang Bi şi Heshang Gong. Lectura a fost de altminteri propusă cu mult înainte de descoperirea textelor de la Mawangdui, de către Ma Xulun (1924) şi Gao Heng (1943). Fraza se regăseşte la începutul capitolului 65.

2. Atît termenul tradus aici prin „şovăielnic" cît şi cel pe care l-am echivalat mai jos prin „nehotărît" au şi conotaţia de „circumspect, atent". Gao Heng susţine că „a trece rîul iarna" era o expresie uzuală prin care se desemna o acţiune periculoasă şi care necesita consul-

tarea unui oracol, cel care o întreprindea trebuind „în inimă să fie foarte atent, iar în fapte să ezite îndelung".

3. Numeroşi exegeţi chinezi consideră că expresia „cei patru vecini" ar desemna statele vecine care ameninţau mereu micul stat condus de daoist. Această interpretare ni se pare şi nouă potrivită, mai ales că fiecare din adjectivele prin care este descris daoistul, atît aici cît şi mai jos, se poate foarte bine aplica şi liniei politice adoptate de acesta, aşa cum arată indirect şi Xu Fancheng.

4. Termenul tradus de noi prin „prevenitor" are şi conotaţia de „respectuos, condescendent, umil" sau, într-o altă variantă grafică, la fel de posibilă, „grav, demn, serios".

5. Daoistul cedează precum gheaţa de sub picioare, interpretează Waley. Termenul echivalat de noi prin „a se risipi" a mai fost echivalat şi prin „retrăgîndu-se în umbră", „expansiv" sau „lejer, destins", după glose mai puţin acceptate.

6. În loc de „simplu" se poate citi şi „gros" sau „compact". Am preferat o traducere directă pentru *pu*, „lemnul ce n-a fost lucrat", în locul parafrazelor de genul „simplitate" sau „naturaleţe". Starea de *pu*, de lemn nelucrat, este starea bunătăţii şi simplităţii originare, un fel de stare paradiziacă în care se aflau oamenii înainte ca dorinţele şi cunoaşterea să-i fi îndepărtat de ea. Recuperarea acestei simplităţi naturale este o idee recurentă în *Dao De Jing*, ca fiind unul din scopurile pe care Înţeleptul doreşte să le atingă prin nefăptuire.

7. În loc de „cuprinzător" s-au mai propus „deschis", „întins, larg", „(cu vederi) largi", „receptiv", „adînc", „(minte) limpede" etc.

8. Prin „tulbure" am tradus termenul *hun₂*, „haotic". Heshang Gong consideră că apa tulbure îşi păstrează puritatea originară, dar Jiang Xichang se află probabil mai aproape de sensul termenului cînd susţine că în apa murdară şi tulbure toate diferenţele dintre lucruri dispar într-o „armonizare a variaţiei", după cum glosează el direct.

Wang Bi atrage atenţia asupra unui aspect interesant al descrierii daoistului, care, la fel ca şi Dao, nu poate decît să fie asemănat cu ceva (ceea ce explică şi prezenţa atîtor comparative), nu definit direct.

9. Aceste patru rînduri sînt destul de ambigue şi au probabil rolul de exemplificare a celor afirmate mai sus. În variantele tradiţionale, destul de diferite una de cealaltă, fiecare din cele două fraze începe prin interogaţia „Cine ar putea face ca ... ?", neconfirmată de textele de la Mawangdui. Am preferat să urmăm aceste manuscrise.

10. Fraza este extrem de obscură şi a primit numeroase echivalări, în funcţie de ediţia urmată (diferenţele de la variantă la variantă fiind destul de mari). Textele de la Mawangdui propun o lectură puţin probabilă şi forţată: „poate fi uzat şi incomplet" (Xu Fancheng echivalează aceeaşi frază cu „[durează] îndelung şi nu are nevoie să fie refăcut"). Variantele standard ale lui Wang Bi şi Heshang Gong dau şi ele o lectură greu de acceptat şi extrem de ambiguă: „poate fi tocit, nu se mai reface".

Noi am urmat glosele lui Liu Shipei şi Yi Shunding, citind în locul unei negaţii o conjuncţie. Iată şi alte echivalări: „poate să-şi ascundă inteligenţa şi strălucirea şi nu duce nimic la bun sfîrşit prin violenţă“ (Jiang Xichang); „deşi e conservator, poate totuşi să obţină noi succese“ (Ren Jiyu); „poate să părăsească ce e vechi pentru a face loc noului, înaintînd fără oprire“ (Sha Shaohai); „poate ca în declin să producă din nou“ (Feng Dafu); „he can be sheltered and beyond renewal“ (Paul J. Lin); „They are like a garment that endures all wear and need never be renewed“ (Waley); „He is beyond wearing out and renewal“ (Lin Yutang) etc.

15.1 Comportamentul omului desăvîrşit

Omul adevărat din vechime dormea fără vise şi se trezea fără griji. De mîncat, el nu mînca bunătăţi, iar de respirat, respira adînc. Respiraţia sa venea din călcîie, în timp ce oamenii de rînd respiră din gîtlej. Oamenii care au fost deja înfrînţi (= de către dorinţe şi porniri nefireşti, pierzîndu-şi natura originară) scuipă cuvintele în afară de parcă ar fi vomă. Cînd patimile şi dorinţele omului sînt adînc înrădăcinate, harul cu care l-a înzestrat Cerul e tare mărunt.

Omul desăvîrşit din vechime nu ştia să iubească viaţa şi nu ştia să urască moartea. Viaţa nu-i aducea nici o bucurie, iar morţii nu i se ridica împotrivă: nepăsător venea, nepăsător trecea, asta e tot. El nu încerca să-şi uite începutul şi nici nu căuta să-şi cunoască sfîrşitul, primea cu bucurie tot ceea ce venea la el (= viaţa) şi uita totul în întoarcere (la starea anterioară vieţii). Aceasta se cheamă a nu-ţi lăsa mintea să-l părăsească pe Dao şi a nu ajuta Cerul prin ce e omenesc (= a nu modifica după standarde umane naturalul). Un asemenea om poate fi numit „un om adevărat“.

Astfel, un asemenea om avea mintea goală, la chip era netulburat iar fruntea sa arăta simplu şi natural. El era rece ca toamna şi cald precum primăvara, iar bucuriile şi supărările sale urmau cele patru anotimpuri (= se succedau în mod natural şi firesc sau nu erau decît lucruri exterioare). El răspundea în armonie tuturor lucrurilor şi nimeni nu-i cunoştea limitele.

Zhuang zi, cap. 6 „Marele strămoş şi maestru“

16

Ajuns la vidul suprem, păstrînd
deplina linişte,
celor zece mii de lucruri care împreună
apar
eu le contemplu întoarcerea[1]:
căci lucrurile, multe ca frunza şi iarba,
se întorc, fiecare, la începuturi[2].
A se întoarce la începuturi înseamnă linişte,
liniştea înseamnă a veni înapoi la ursită[3]
şi a veni înapoi la ursită înseamnă veşnicie.
A cunoaşte veşnicia înseamnă iluminare[4],
a nu cunoaşte veşnicia duce la orbire
iar orbirea[5] la rele fapte duce.
Cine cunoaşte veşnicia e atotcuprinzător:
atotcuprinzător, adică nepărtinitor,
nepărtinitor, adică regesc,
regesc, adică al Cerului,
al Cerului, adică cu Dao,
cu Dao, adică de-a pururi.[6]
Nicicînd în viaţă primejdii n-au să mai fie.[7]

1. Am citit primele cincisprezece caractere ale capitolului într-o singură frază, ele descriind coerent viziunea daoistului. Majoritatea traducătorilor preferă însă să le separe în patru fraze diferite, astfel: „Mergi pînă la vidul suprem! Păstrează deplina linişte! Cele zece mii de lucruri apar. Eu le contemplu întoarcerea." Indiferent de maniera de echivalare, o aluzie la tehnica „golirii interioare" din daoismul religios este destul de probabilă.

Pe baza textelor de la Mawangdui, Zhou Shengchun propune atît o nouă punctuaţie cît şi o nouă lectură a primului rînd: „A ajunge la limita vidului, (aceasta este) punctul suprem şi capătul (dezvoltării şi transformării celor zece mii de lucruri). A păstra liniştea şi nemişcarea, (aceasta înseamnă) a nu mai fi diferit (de rădăcina celor zece mii de lucruri)." Lectura este posibilă şi interesantă.

Iată cum comentează Wang Bi aceste rînduri: „Prin vid şi prin liniște se contemplă întoarcerea (tuturor lucrurilor). Tot ce există se ivește din vid, iar mişcarea, din linişte. De aceea, deşi cele zece mii de lucruri se mişcă laolaltă, în cele din urmă se întorc la vid şi linişte. Acestea sînt «supremul» şi «deplinul» lucrurilor."

2. Prin „începuturi" am echivalat termenul *ben*, literal „rădăcină". Ellen M. Chen subliniază dublul simbolism al rădăcinii, de sursă a apariției lucrurilor (termenul fiind folosit în acest sens în capitolul 1 „Fara nume, este obîrşia (= rădăcina) Cerului şi pămîntului" — sau în capitolul 6 — „Poarta misterioasei femele se cheamă «rădăcina Cerului și pămîntului»") şi de loc în care multiplul devine unu, pentru a se naşte din nou, aşa cum demonstrează şi Heshang Gong în comentariul său: „Între cele zece mii de lucruri nu e unul care să nu se ofilească şi să decadă. Fiecare se întoarce însă la rădăcină şi din nou se naşte."

3. *Ming*$_1$, „ursită", are o sferă semantică destul de largă, putînd fi tradus şi prin „ordin, poruncă", „viaţă", „dat natural" etc. Probabil cea mai completă definiţie a termenului o dă celebrul confucianist din Han, Dong Zhongshu (citat de Xu Fancheng): „*Ming*$_1$ este aceea prin care Cerul porunceşte (*ming*$_1$) naşterea oamenilor."

4. Această frază apare şi în capitolul 55. Atît aici cît şi în rîndurile de mai sus am tradus prin „înseamnă" un termen cu sensul de „a se chema, a se numi, a fi cunoscut ca". O traducere foarte literală ar fi putut sublinia încercarea de a defini nedefinitul, care este una din constantele textului nostru.

5. Am citit conform textelor de la Mawangdui, care conţin de două ori cuvîntul „orbire", oferind astfel o structură gramaticală mai clară.

6. Structura acestor ultime şase fraze este destul de simplă în original, însă, datorită polisemiei maxime a unor termeni, acestea au căpătat echivalări din cele mai variate. Astfel, în loc de „atotcuprinzător" s-au mai propus şi „model", „spiritual", „a folosi", „tolerant", „largime (de spirit)", „rezonabil" etc. Termenul tradus de noi prin „nepărtinitor" mai poate fi echivalat şi prin „public", „just, corect" şi „duce" (primul rang nobiliar în China feudală). În plus, *wang*, „rege, rege...", a fost citit, după o glosă a lui Su Jian, ca *quan*, termen care a căpătat la rîndu-i diferite lecturi, precum „cuprinzător", „universal", „măreț". Probabil că autorul sau autorii acestui capitol au utilizat intenționat aceşti termeni, care pot fi citiţi simultan în mai multe sensuri, într-o serie de tipul: „atotcuprinzător/tolerant — just/imparțial/duce — rege/regalitate — divin/Cer — Dao". Seria ca atare rămîne intraductibilă.

7. Această frază apare şi în capitolul 52. Cleary consideră că acest rînd trebuie integrat în seria anterioară, echivalînd: „This Way is everlasting, not endangered by physical death." Deşi interesantă, lectura pare riscantă, fiind şi infirmată de tradiţie.

16.1 Omul desăvîrşit îşi foloseşte mintea precum o oglindă

Să nu-ţi faci din glorie stăpîn şi din planuri şi intrigi casă spiritului tău. Nu te ocupa de mersul lucrurilor (= treburilor şi afacerilor oamenilor) şi nu încerca să fii stăpîn peste cunoaştere. Uneşte-te cu nemărginirea şi călătoreşte în locul în care nu se lasă urme (= vidul). Împlineşte pînă la capăt ceea ce ai primit de la Cer (= natura originară) şi nu căuta să vezi şi să cîştigi nimic: adică, fii cu totul vid.

Omul desăvîrşit îşi foloseşte mintea ca o oglindă care nu urmează venirea şi plecarea (= mişcarea) lucrurilor, ci înapoiază (= imaginile) fără să păstreze. De aceea poate să le înfrîngă (= să le controleze) fără să fie rănit de ele.

Zhuang zi, cap. 7 „Cel potrivit să domnească"

16.2 Întoarcerea la rădăcină. Conversaţia între Generalul Nori şi Suflu-Originar

„Iată, spuse Suflu-Originar, cum trebuie să-ţi hrăneşti mintea (= să-ţi îngrijeşti spiritul): rămîi în starea de nefăptuire şi lucrurile de la sine se vor preschimba; desprinde-te de formă şi de trup, lasă-ţi deoparte simţurile şi uită de lucruri şi de legăturile dintre ele; intră în măreaţa uniune a suflurilor naturii, desfă firele minţii şi slobozeşte spiritul, fii nedesluşit (= nedefinit) şi fără de suflet. Cele zece mii de lucruri, multe ca frunza şi iarba, se întorc, fiecare, la rădăcină, dar fără să o ştie; astfel, în haos rămîn amestecate şi nicicînd nu se mai desprind (unul de altul). Dacă ar şti însă că se întorc, s-ar desprinde (= cunoaşterea instaurează diferenţe). Nu căuta să-i afli numele, nu căuta să-i pătrunzi firea (= lui Dao) şi lucrurile vor lua naştere de la sine."

Zhuang zi, cap. 11 „A lăsa în pace şi a privi cu îngăduinţă"

17

Cel mai bun dintre cei de sus este acela
despre care cei de jos de-abia ştiu
că există[1];
urmează apoi cel iubit şi lăudat, apoi
cel temut
şi la urmă cel dispreţuit.

Dacă nu are de-ajuns încredere-n ei
nici în el cei de jos n-au încredere.[2]
Şovăielnic, el preţuieşte vorbele.[3]
Lucrarea odată împlinită,
lucrurile urmîndu-şi cursul,
cei cu o sută de nume vor spune:
„Firesc[4] a fost totul!"

1. Suveranul perfect este cel care practică nefăptuirea, exercitîndu-şi influenţa asupra oamenilor fără ca ei să o ştie.

2. În rîndul precedent am adăugat noi complementul „în ei", iar aici am adăugat subiectul „cei de jos", aşa cum fac şi Wang Bi şi Heshang Gong în comentariile lor. Fraza mai poate căpăta şi o altă lectură: „atunci (cei de jos) vor fi nesinceri". Indiferent de traducere, legea reciprocităţii şi a influenţei mutuale definită de frază este specifică relaţiei suveran—popor, aşa cum este ea concepută în toată filozofia chineză. Probabil că, în context, fraza este o aluzie la nefăptuire: fiind demni de încredere, după modelul suveranului, oamenii nu îl determină pe acesta să guverneze prin forţă şi să ia măsuri radicale.

3. Întrucît subiectul acestei fraze nu este exprimat în textul original, unii exegeţi consideră că nu este vorba despre Înţelept, ci despre conducătorul dispreţuit, care nu pune preţ decît pe vorbe (Jiang Xichang) sau ale cărui vorbe nu sînt preţuite de popor (Gao Heng, 1980). Această lectură nu pare însă a se potrivi în context. În loc de „şovăielnic", în varianta lui Wang Bi apare un termen omofon, glosat diferit ca „nepăsător, destins", „departe" sau „îndelung". Am urmat „textul vechi" şi varianta lui Heshang Gong, susţinute atît de numeroase alte variante cît şi de textele de la Mawangdui. Iată alte echivalări: „(Înţeleptul) este adînc şi ascuns, iar vorbele şi le preţuieşte

(= îşi oferă învăţătura fără cuvinte)." (Jiang Xichang); „Tăcut, cum o să preţuiască ordinele (şi poruncile)?" (Gao Heng, 1943); „Nepăsător, cum o să pună preţ pe porunci?" (Feng Dafu); „Îndelung se gîndeşte şi nu este uşuratic nici în vorbe." (Zhou Shengchun) etc. După cum se poate vedea, unii exegeţi moderni au încercat o „umanizare" a figurii daoistului (care nu porunceşte poporului), prin interpretarea puţin forţată a termenului echivalat de noi prin „vorbe".

4. Am echivalat prin „firesc" termenul *ziran*, „de-la-sine-astfel, natural". În discursurile daoiste ulterioare acest termen va căpăta o importanţă deosebită, fiind folosit în sensul de „spontaneitate, naturaleţe". În *Dao De Jing* însă, termenul nu apare decît de patru ori şi de fiecare dată am tradus în funcţie de context.

17.1 Profesorul împăratului Yao

Nie Que, întîlnindu-l pe Xu You (= maestrul împăratului Yao, suveran mitic chinez), îl întrebă: „Unde vă duceţi?" „Fug de Yao", răspunse acesta. „Dar de ce?" „Yao, răspunse Xu You, cultivă cu atîta stăruinţă omenia încît mi-e teamă că o să se facă de rîs în tot Subcerescul. Din această pricină, în vremurile ce vor să vină oamenii au s-ajungă să se mănînce între ei! Nu e greu să-i faci pe oameni să se strîngă în jurul tău (= să fii iubit de ei): arătîndu-le dragoste, îţi vor fi apropiaţi, aducîndu-le foloase, vor veni lîngă tine, iar lăudîndu-i, se vor ajuta şi îndemna unii pe ceilaţi. Dacă însă aduci printre ei (şi impui) ceea ce lor nu le e pe plac, ei pleacă de lîngă tine. Puterea de a-i iubi şi de-a le aduce foloase se naşte din omenie şi din dreaptă judecată, dar cei care uită omenia şi dreapta judecată (= le practică în mod firesc şi natural) sînt puţini, iar cei care au mare cîştig de pe urma lor sînt mulţi. Faptele de omenie şi care arată o judecată dreaptă nu sînt decît minciună şi făţărnicie, fiind cele mai potrivite unelte pentru a întinde altora curse sau pentru a trîndăvi. În acest fel, un singur om poate să hotărască ce anume este de folosinţă celor din Subceresc; un asemenea om poate fi asemănat cu cel care crede că vede totul dintr-o singură clipire a ochiului. Yao ştie că cei vrednici aduc foloase Subcerescului, dar n-a priceput cît rău pot ei să-i facă acestuia."

Zhuang zi, cap. 24 „Xu Wugui"

17.2 Domnia împăratului Yao

Pe cînd Yao stăpînea în Subceresc, Bocheng Zigao primise de la el o dregătorie. Yao a lăsat ţara în stăpînire lui Shun, iar Shun i-a lăsat-o lui Yu (= suverani mitici chinezi). Atunci Bocheng Zigao a renunţat la dregătorie şi s-a apucat să-şi

cultive ogorul. Yu se duse să-l vadă şi-l găsi lucrînd ogorul. Plin de respect, alergă pînă la el şi, stînd în picioare, îi spuse: „În vechime, pe cînd Yao stăpînea în Subceresc, Maestrul (= Bocheng Zigao) a primit de la el o dregătorie. Yao i-a lăsat ţara în stăpînire lui Shun, iar Shun mi-a lăsat-o mie; Maestrul însă a renunţat la dregătorie şi s-a apucat să-şi cultive ogorul. Îndrăznesc să întreb din ce pricină."

„În vechime, pe cînd Yao stăpînea în Subceresc, oamenii erau încurajaţi şi fără recompense şi se temeau (= de autoritatea suveranului) fără să existe pedepse. Astăzi folosiţi recompensele şi pedepsele, dar oamenii nu mai sînt omenoşi. Din această pricină virtutea a decăzut şi felurile de a-i schingiui pe cei vinovaţi au fost hotărîte; tot de aici au să înceapă şi tulburările pe care le vor cunoaşte generaţiile viitoare. N-aţi plecat încă? Nu mă mai ţineţi din lucru!" Spunînd acestea, Bocheng Zigao se puse din nou să-şi cultive ogorul, fără să-l mai bage în seamă pe oaspete.

Zhuang zi, cap. 12 „Cerul şi pămîntul"

17.3 Cum a decăzut caracterul omului

Oamenii din vechime, trăind în vremea haosului (primordial) al firii, erau asemenea lumii lor, în pace şi-n nepăsare. În acele timpuri, Yin şi Yang se armonizau în linişte, spiritele nu tulburau pe nimeni, cele patru anotimpuri îşi urmau regula (succesiunii), cele zece mii de lucruri nu căutau să-şi facă rău, iar oamenii nu cunoşteau moartea de tineri. Aceasta era vremea desăvîrşitei unităţi, în care nu exista făptuire şi-n care totul se petrecea întotdeauna de la sine.

Apoi virtutea (=*De₁*, Puterea) a început să decadă. Sui Ren şi Fu Xi (= suverani mitici) au început să făptuiască în Subceresc şi astfel, deşi fiecare trăia potrivit rosturilor sale, unitatea s-a spulberat. Virtutea din nou a decăzut. Shen Nong şi Huang di au făptuit şi ei în Subceresc şi astfel, deşi pacea continua să domnească, oamenii nu mai trăiau potrivit rostului lor. Din nou a decăzut apoi virtutea. Yao şi Shun au făptuit şi ei în Subceresc şi atunci îşi află începutul cîrmuirea şi cultivarea (= educarea) oamenilor. Astfel puritatea şi simplitatea s-au pierdut cu totul. Oamenii s-au îndepărtat de Dao pentru a face bine şi au lăsat deoparte Puterea pentru a făptui, pentru ca apoi să-şi părăsească natura originară şi să se supună întru totul minţii lor (= care diferenţiază). Mintea a cunoscut laolaltă cu alte minţi, dar cunoaşterea nu a fost de

ajuns pentru a aduce pacea Subcerescului; s-au ajutat apoi de cultură şi i-au adăugat după aceea şi erudiţia. Cultura a distrus însă substanţa spiritului, iar erudiţia a slăbit cu totul mintea. De atunci încoace, oamenii s-au rătăcit şi au trăit în dezordine şi nu mai pot să-şi regăsească natura originară şi să se-ntoarcă la începuturi.

Zhuang zi, cap. 16 „Îndreptarea naturii originare"

18

De îndată ce marele Dao e părăsit
apar omenia şi dreapta judecată[1];
cînd isteţimea şi ascuţimea de minte[2]
se ivesc
apare şi marea făţărnicie;
cînd cele şase legături[3] nu mai sînt armonie
apar pietatea filială şi dragostea părinţilor;
cînd ţara se află în întuneric şi-n vîltoare
apar şi credincioşii supuşi.[4]

1. Prin „omenie" am tradus termenul *ren*$_1$ (cf. cap. 5, nota 1), iar prin „dreaptă judecată" am echivalat termenul *yi*$_2$, unul din conceptele cheie ale tradiţiei filozofice şi politice chineze. În sistemul etic confucianist, sistem care a sintetizat şi a dat o formă coerentă acestei tradiţii filozofice, *yi*$_2$ desemnează capacitatea individului, a „omului ales" confucianist, de a face întotdeauna ce este potrivit şi just într-o situaţie dată, acea „dreaptă judecată" care permite analizarea circumstanţelor şi alegerea liniei de comportament sau acţiune, pe baza ritualului care prescrie regulile bunei-cuviinţe (*li*$_2$). Dar iată una din definiţiile clasice ale termenului, pe care o găsim, în context legist, e adevărat, în *Han Fei zi*: „*Yi*$_2$ se referă la relaţiile de supunere dintre stăpîn şi slugă şi dintre cel de sus şi cel de jos, la deosebirile dintre tată şi fiu şi dintre înalt şi umil, la relaţiile de prietenie şi la diferenţele dintre cel apropiat şi cel străin şi dintre înăuntru şi în afară. Astfel, este potrivit ca sluga să servească stăpînul, cel de jos să-l îndrăgească pe cel de sus, fiul să-l slujească pe tată, umilul să-l respecte pe cel înalt, prietenii să se ajute unii pe alţii, pe cel apropiat să-l ţii înlăuntrul inimii, iar pe străin în afară. Deci *yi*$_2$ înseamnă toate aceste potriviri." (cap. *Jie Lao*)

Desigur că, din punctul de vedere al daoistului, toate aceste diferenţe sînt dăunătoare, întrucît ele duc la îndepărtarea de Dao, nediferenţiat şi unic, starea de simplitate naturală a oamenilor sau „lemnul nelucrat", *pu*. De aici şi atacurile, pe parcursul cîtorva capitole ale cărţii, la adresa cunoaşterii (care aduce cu sine şi impune categorizări inutile) şi împotriva falselor valori etice.

2. Sau „viclenia şi înşelătoria", ceea ce nu pare a se potrivi în context.

3. Cele şase legături de rudenie unesc, potrivit lui Wang Bi, tatăl şi fiul, fratele mai mare şi fratele mai mic şi soţul şi soţia. Zhou Shengchun identifică alte trei posibile interpretări, în textul destul de eterogen care este *Lüshi chunqiu*, de exemplu, expresia desemnînd relaţiile unui singur individ cu mama şi cu tatăl său, cu fratele mai mare şi cu fratele mai mic, cu soţia şi fiul.

4. Atît „pietatea filială" menţionată mai sus, cît şi „loialitatea" supuşilor sînt termeni care aparţin aceleiaşi tradiţii clasice chineze. Apariţia tuturor acestor termeni în acest capitol îi conferă acestuia un puternic caracter polemic, caracter care se regăseşte şi în capitolele următoare.

18.1 O dată cu declinul Marelui Dao a apărut doctrina „omeniei" şi a „dreptei judecăţi"

Datul firii oamenilor este veşnic şi se arată în faptul că ei îşi ţes haine şi le îmbracă, îşi ară ogoarele şi se hrănesc cu rodul muncii lor. Aceasta se cheamă „Puterea tuturor" şi este una, fără deosebire: numele ei este şi „a lăsa natura în rosturile ei". De aceea, în vremea cînd Puterea era desăvîrşită, mişcările oamenilor erau molcome, iar privirile lor nu se abăteau într-o parte. În acele vremuri, în munţi nu erau poteci, bărcile nu brăzdau apele şi nici poduri nu se arcuiau deasupra lor. Cele zece mii de lucruri dimpreună se năşteau şi trăiau chiar în locul de baştină. Fiarele şi păsările trăiau laolaltă, iar iarba şi copacii creşteau în voie. Astfel, fiarele puteau fi priponite şi înhămate la car, iar de vroiai puteai să iei din copac cuibul coţofenei şi să te uiţi la el.

Căci, pe vremea cînd Puterea era desăvîrşită, oamenii la un loc sălăşluiau cu păsările şi fiarele pădurii şi se socoteau de acelaşi fel cu toate făpturile: cum o să cunoască ei deosebirea dintre omul ales şi omul mărunt? Întru totul neştiutori, nu se îndepărtau niciodată de Putere; întru totul lipsiţi de dorinţe, ei se păstrau în starea de simplitate a lemnului nelucrat şi a mătăsii nevopsite. Astfel îşi păstrau ei datul firii.

Cînd au venit Înţelepţii (= nume generic pentru filozofii vremii), silindu-se să-i facă pe oameni omenoşi şi chinuindu-se să le dea dreapta judecată, în Subceresc a început îndoiala. Ei le-au dat oamenilor muzica pentru a se alina şi riturile ca să se deosebească unul de altul, şi astfel în Subceresc au apărut diferenţele. Dacă lemnul nelucrat (= simplitatea primordială) nu este cioplit, cine îl poate preface în vase rituale? Dacă jadul alb nu este stricat, cine îl poate preface în *gui2* şi *zhang* (= obiecte de jad folosite în diverse ce-

remonii)? Dacă Dao şi Puterea nu ar fi fost părăsite, ce nevoie ar mai fi fost de omenie şi de dreapta judecată? Dacă oamenii nu s-ar fi abătut de la pornirile lor fireşti, la ce-ar mai fi folosit muzica şi riturile? Dacă cele cinci culori n-ar fi fost tulburate, cine ar mai fi făcut podoabe bogate? Dacă cele cinci sunete n-ar fi fost tulburate, cine ar mai fi făcut naiul cu şase ţevi? Cioplirea lemnului nelucrat ca să-l prefacă-n unealtă, iată vina tîmplarului. Nimicirea lui Dao şi a Puterii ca să le prefacă-n omenie şi-n dreaptă judecată, iată greşeala Înţelepţilor!

Zhuang zi, cap. 9 „Copitele calului"

19

Alungă înţelepciunea, părăseşte
cunoaşterea[1]:
oamenii însutit cîştigaţi au să fie.
Alungă omenia, părăseşte dreapta judecată:
pietatea filială şi dragostea părinţilor
din nou au să fie-ntre oameni[2].
Alungă iscusinţa, părăseşte profitul[3]:
hoţiile şi tîlhăriile au să dispară cu totul.
Aceste trei spuneri
chiar scrise nu sînt de-ajuns,
de-aceea se cade să li se-adauge acestea[4]:
arată-te simplu, îmbrăţişează firescul[5],
micşorează-ţi iubirea de sine,
împuţinează-ţi dorinţele.

1. Numeroşi exegeţi contemporani urmează aici, indirect, comentariul lui Heshang Gong, echivalînd: „Alungaţi Înţelepţii", pe cei care practică doctrina „omeniei" şi a „dreptei judecăţi". Am preferat lectura lui Wang Bi.

2. Literal, „Poporul se va întoarce la pietatea filială şi la dragostea părinţilor". Logica acestei fraze este destul de contradictorie, căci, dacă cele două virtuţi apar numai după ce se tulbură echilibrul firesc al relaţiilor umane, cum susţine capitolul precedent, nu restaurarea lor este scopul demersului daoist, ci revenirea la Dao. Probabil însă că, în polemica purtată atît cu confucianiştii (care nu obosesc să recomande recursul la aceste valori etice tradiţionale) cît şi cu moiştii („profitul", *li*3, fiind, dincolo de conotaţiile pragmatice ale termenului, ţelul suprem al acţiunilor urmaşilor lui Mo zi), textul încearcă o demontare din interior a argumentelor aduse de reprezentanţii acestor şcoli în favoarea propriilor doctrine, luptînd, ca să spunem aşa, cu aceleaşi arme. Prin această subtilă retorică, *Dao De Jing* reuşeşte să impună însă şi punctul daoist de vedere: nici una din virtuţile şi calităţile propovăduite de şcolile rivale nu trebuie abandonată ca atare, întrucît pietatea filială, omenia, dreapta judecată, sinceritatea sau loialitatea sînt trăsături inerente naturii umane, care definesc şi cir-

cuniscriu specia. Ele nu trebuie însă să se manifeste în acte şi atitudini prescrise printr-un cod comportamental coerent şi sistematic, acest lucru ducînd la rezultatele nefericite descrise în numeroase pasaje din text şi din *Zhuang zi*.

3. Prin „iscusinţă" am tradus un termen care poate fi echivalat şi prin „meşteşug, talent", dar şi prin „viclenie". Sensurile sale se suprapun în *Dao De Jing*, aşa cum demonstrează şi capitolul 57: „Oamenii cu cît stăpînesc mai multe meşteşuguri/au mai multă viclenie, lucruri nefireşti cu-atît mai multe se ivesc."

Pentru a păstra simetria originalului, am tradus „părăseşte profitul", deşi o lectură mai apropiată de sensul textului ar fi „părăseşte căutarea profitului".

4. Aceste trei rînduri au o structură gramaticală destul de ambiguă şi, în plus, datorită sensurilor multiple ale unor termeni, pot primi mai multe interpretări. În loc de „a scrie", traducerea preferată de noi pentru termenul *wen*, s-au mai propus „cultură", „cunoaştere", „ornament", „principiu", „decoraţiune", „superficial", „aspect atrăgător" etc. Termenul echivalat de noi prin „a adăuga" a mai fost tradus şi prin „a ataşa", „a urma", „a se subordona", care nuanţează acelaşi sens primar, „a aparţine". Iată alte lecturi: „Acestea trei sînt vorbe ipocrite şi nu sînt suficiente pentru guvernarea unei ţări" (Gao Heng, 1943); „Nu este de ajuns ca din acestea trei să faci o lege a guvernării prin cultură (în contrast cu guvernarea prin forţa armelor), de aceea poporul trebuie determinat să facă alte eforturi, după cum urmează" (Gao Heng, 1980); „Acestea trei, ca regulă ritualică, nu sînt de-ajuns în guvernare" (Jiang Xichang). „As to these three, to have knowledge of them is not sufficient. Therefore let there be something on which one may rely." (Erkes); „Those three are inadequate and superficial. Hence the people need something to abide by." (Paul J. Lin); „If when these three things are done they find life too plain and unadorned, then let them have accesories." (Waley); „These three pairs adorn what is deficient. Therefore let there be the advice..." (Ellen M. Chen).

În traducerea noastră, am urmat textele de la Mawangdui, prima frază putînd fi însă echivalată şi prin: „Acestea trei sînt (doar) vorbe, (şi chiar de sînt) scrise, nu sînt de ajuns." Citindu-l pe *wen*, în sens literal, „trăsătură, literă scrisă", termenul capătă în context sensul de legiferare, de ridicare la rang de principiu a practicării celor trei precepte, care, fixate în scris, devin ele însele literă de lege.

5. Prin „simplu" am parafrazat un termen cu sensul iniţial de „mătase nevopsită" şi, în mod similar, prin „firesc" am aproximat termenul *pu*, „lemnul nelucrat". Ambii termeni se întîlnesc frecvent în toate textele daoiste, desemnînd simplitatea şi naturaleţea originară, pe care cunoaşterea şi dorinţele le-au făcut să se piardă.

19.1 Împotriva Înţelepţilor*

Cînd s-au ivit Înţelepţii, s-au ivit şi hoţii. Alungă-i pe Înţelepţi şi dă-le drumul hoţilor (din închisoare), şi astfel Subcerescul va putea fi cîrmuit. Cînd izvoarele au secat, se goleşte şi valea, iar cînd dealul a fost netezit, se umple şi hăul. Cînd Înţelepţii au murit, hoţii nu se mai ivesc şi astfel Subcerescul e în pace şi în el nu se petrec întîmplări nefericite. Dacă însă Înţelepţii nu mor, nici hoţii nu se opresc din nelegiuirile lor. Iar a îndoi numărul Înţelepţilor cu care cîrmuieşti Subcerescul înseamnă a îndoi profiturile tîlharului Zhi (= hoţ celebru al timpului şi unul din personajele favorite ale lui Zhuang zi).

Zhuang zi, cap. 10 „Deschiderea cuferelor"

* Am ales din acest pasaj selectat de Lin Yutang pentru a ilustra capitolul de faţă numai partea finală. Întrucît Lin intitulează secţiunea pornind de la o expresie („Deschiderea cuferelor") care nu se mai regăseşte în textul tradus de noi, am modificat şi titlul în consecinţă.

20

Alungă învăţătura şi n-ai să mai suferi![1]
„Prea bine!“ şi „bine!“[2]
cît de îndepărtate sînt unul de altul?
Frumosul şi urîtul
cît de departe se află unul de celălalt?[3]
„Ceea ce-i înfricoşează pe oameni
nu poate să nu fie de temut“[4]:
— cuprinzătoare, învăţătura asta
e fără de capăt![5]

Toată lumea e veselă ca atunci cînd
ia parte la sacrificiu[6]
sau ca primăvara, cînd se suie pe înălţimi[7],
eu însă liniştit mă păstrez şi nu dau
nici un semn[8],
precum copilaşul care nu ştie încă
să zîmbească,
obosit, ca şi cum nu s-ar mai afla
loc de întoarcere.
Toată lumea are prisos, doar eu singur
parc-am pierdut totul,
o! eu, cel cu mintea înceată şi cuprinsă
de haos![9]
Cei de rînd luminaţi se află, singur eu sînt
în întuneric,
cei de rînd sînt iscoditori, singur eu
nu cercetez nimic[10],
schimbător[11] precum marea cea mare,
ca furtuna, nestăvilit!
Fiecare îşi are folosul său, singur eu sînt
fără rost

în prostia-mi cea mare[12]:
singur eu sînt însă diferit de ceilalţi
în preţuirea mamei care hrăneşte.

1. Unii exegeţi chinezi (Jiang Xichang, Gao Heng, Zhu Qianzhi, Sha Shaohai, Zhou Shengchun, Feng Dafu etc.), precum şi mulţi sinologi (Wilhelm, Duyvendaak, Karlgren, Mair etc.) susţin, pe baza unor argumente de natură prozodică şi metrică, cum că această primă frază ar aparţine în fapt capitolului 19. Întrucît, începînd cu partea finală a capitolului 14 şi pînă aici, textul pare a se desfăşura pe două coordonate principale – creionarea portretului daoistului şi critica indirectă a doctrinelor rivale –, este destul de probabil ca materialul textual fragmentat astăzi în mai multe capitole să fi fost iniţial destul de compact şi unitar. De aceea, nu am intrat în polemica privind apartenenţa acestei fraze, preferînd să urmăm variantele tradiţionale numai pentru că, în opinia noastră, acest rînd nu poate fi separat de următoarele patru, pentru care funcţionează ca necesară premisă logică şi retorică, continuînd, la fel de bine, să asigure legătura cu capitolul anterior.

„Învăţătura" sau „studiul" este piatra de temelie a confucianismului, fiind calea care, urmată cu sîrguinţă şi constant, permite obţinerea statutului de „om ales", de persoană înzestrată în cel mai înalt grad cu virtuţile omeniei, dreptei judecăţi, pietăţii filiale, loialităţii, sincerităţii etc. Pasajele din cărţile confucianiste care subliniază acest lucru sînt extrem de numeroase, cel mai relevant fiind faptul că textul fundamental al acestei şcoli, *Analectele* lui Confucius, se deschide cu fraza: „Maestrul a spus: «A studia şi a repeta la timp cele învăţate, nu este aceasta o bucurie?»" (I : 1) În acest sens, şi acest capitol din *Dao De Jing* continuă linia foarte polemică a celor precedente.

Iată însă şi două comentarii tipic daoiste ale acestei prime fraze, aparţinînd lui Chen Jingyuan, respectiv Lin Dong (citaţi de Cleary): „Modern learning is superficial. Detachment from learning does not mean not learning anything at all, it means maintaining the natural essence of mind" şi: „If you give up the original natural essence of mind and seek the way outside, there is something special called learning, which is all externally oriented. Only by detachment from this learning can you be worry free: this is attained spontaneously by following essential nature; it is not learned."

2. Cele două interjecţii pe care le-am echivalat prin „prea bine" (răspuns al unui inferior la solicitarea unui superior), respectiv „bine" (răspuns evaziv al unui superior la rugămintea unui inferior) au fost interpretate în numeroase alte feluri datorită valorii lor retorice incerte. Astfel, s-au mai propus, în diverse exegeze şi traduceri, perechi de tipul „da/nu", „afirmaţie apăsată/afirmaţie modestă" (prima desem-

nînd maniera în care confirmă un bărbat, cealaltă modul în care răspunde afirmativ o femeie), „afirmaţie/dezacord violent, ocară", „acceptare/respingere" etc. În opinia noastră, *Dao De Jing* ridiculizează aici eticheta confucianistă, extrem de strictă, dar exterioară şi prin urmare nenecesară, din punctul de vedere al daoistului care urmăreşte, dimpotrivă, să ajungă în interiorul lucrurilor. În acest sens, am considerat că cele două interjecţii au o valoare retorică apropiată pînă la identitate, şi de aceea am echivalat în consecinţă.

3. Am citit „frumos" şi „urît", ca în manuscrisele de la Mawangdui şi în „textul vechi", nu „bine" şi „rău", ca în variantele standard ale lui Wang Bi şi Heshang Gong. Unii exegeţi susţin că, în timp ce diferenţa dintre cele două interjecţii de mai sus este doar formală, textul ar încerca să sublinieze aici diferenţa uriaşă dintre bine şi rău. Această interpretare pare a nu fi în spiritul textului şi este şi infirmată de textele recent descoperite.

S-ar putea sugera că, în lumina acestei fraze, rîndul anterior ar fi trebuit să marcheze, prin simetrie, aceeaşi opoziţie categorică între sensurile celor două interjecţii. Simetria, este adevărat, există, însă tocmai prin această simetrie încearcă *Dao De Jing* să sublinieze futilitatea cunoaşterii: căci, dacă este evident că diferenţa dintre „prea bine" şi „bine" este minimă, de ce am considera că diferenţierile estetice (sau poate etice) pe care le operăm noi sînt cu adevărat relevante şi corespund realităţii? Tocmai aceste diferenţieri ne fac să ne îndepărtăm de Dao, fragmentînd unitarul şi introducînd relativitatea standardelor de judecată. De aceea *Dao De Jing* nu încetează să repete această lecţie, prin raportarea polemică la doctrinele care susţin, indirect sau explicit, contrariul. Simetria dintre aceste două rînduri, aşadar, îşi are valoarea sa retorică specială, unui adevăr evident corespunzîndu-i unul cu mult mai puţin evident — poate şi cu mult mai greu de acceptat — , dar care, formulat în termeni aproape identici, poate căpăta aceeaşi valoare de adevăr.

4. Am folosit ghilimelele, la fel ca Waley şi Blakney, pentru a marca posibilul caracter de maximă al acestei fraze, sugerat şi de Xu Fancheng. Este greu de spus dacă Waley are dreptate cînd susţine că fraza se referă la faptul că daoistul trebuie să se supună aceloraşi tabuuri şi prescrieri rituale ca ceilalţi oameni. În opinia noastră, cele care produc teama sînt pedepsele aplicate de către suveran, care, la fel ca şi recompensele, modifică desfăşurarea naturală a lucrurilor, fiind din această pricină dezavuate de către Înţelept. Indiferent de interpretare, fraza se constituie într-un îndemn de a se conforma şi de a fi pe potriva celorlalţi şi a normelor general acceptate, fiind exact contrariul atitudinii daoistului descrise mai jos.

5. Am citit acest rînd ca un fel de protest al daoistului faţă de cele afirmate în rîndul anterior, adăugîndu-i subiectul „învăţătura". Un subiect la fel de potrivit ar fi putut fi şi „atitudinea" sau „mentalitatea" (conformistă, a celui care se raportează la standarde umane

şi nu la cele naturale). Termenul tradus de noi prin „capăt" a primit numeroase alte interpretări, întreaga frază fiind tradusă foarte diferit: „O loneliness, how long will you last?" (Wilhelm); „The bereaved ones may not be in the centre." (Erkes); „(If I should fear what other people fear) then where is the end of my fear?" (Paul J. Lin); „I am the wilderness before dawn." (Ellen M. Chen); „But, alas, distant yet is the dawn (of awakening)." (Lin Yutang); „Wild indeed the uncentred!" (Cleary) etc.

6. Pentru „vesel" s-au mai propus „excesiv şi vicios" şi „voluptuos". Sacrificiul menţionat era oferit de suveran Zeului Soluliui (cf. cap. 78, nota 5) căruia îi erau sacrificate numeroase animale (vaci, porci şi capre, pentru a fi mai exacţi). Era unul din cele mai importante evenimente religioase ale anului.

7. Literal, „ca primăvara, cînd se urcă pe o platformă (terasă)". Este vorba probabil de o ceremonie arhaică dedicată fertilităţii.

8. „Semn" în sensul de „prevestire, augur" după care să poată fi prezisă ursita, prin divinaţie sau prin metode similare. Zhang Shunhui apropie însă această frază de teoria nefăptuirii, cel care nu dă nici un semn fiind suveranul, ale cărui acţiuni nu sînt vizibile în exterior.

9. Literal, „Mintea mea e cea a unui om prost. Haotică!" Wang Bi comentează: „Mintea unui om cu desăvîrşire prost nu face nici un fel de diferenţe, voinţa sa nu-i arată dorinţele şi, la fel, sentimentele sale nu pot fi văzute."

10. Marele dicţionar *Marea de cuvinte (Cihai)* explicitează „iscoditor" ca „atribut al celui care analizează şi face distincţii". Termenul a mai fost echivalat şi prin „sever, serios", „plin de viaţă şi sigur pe sine", „cu o minte limpede, clarvăzător" etc. Contrastul stabilit în această frază, susţinut şi de rîndurile imediat anterioare, este cel dintre intuiţie şi raţiune sau dintre perceperea unitară şi cea fragmentară a lumii.

11. În loc de „schimbător" s-au mai propus „liniştit, calm", „neliniştit, agitat", „obscur, nedesluşit, ascuns" etc., glosele fiind foarte incerte.

12. În loc de „folos, utilitate" s-a mai propus şi „ţel, scop". Prin „fără rost în prostia-mi cea mare" am tradus două adjective care au fost citite destul de diferit, ca „încăpăţînat şi de dispreţuit", „prost şi grosolan", „refractar şi necioplit", „încăpăţînat şi grosolan", „incapabil şi lipsit de orice talente" etc. „Utilitatea" la care se face aici referinţă reprezintă capacitatea individului de a se înscrie în societate conform înzestrărilor şi educaţiei sale, concept mult prea confucianist pentru a putea fi acceptat de către daoist.

20.1 Comportamentul omului înzestrat cu Putere

Omul înzestrat cu Putere cînd stă nu chibzuieşte, iar cînd merge nu se gîndeşte la nimic. El nu cuprinde cu mintea bi-

nele şi răul, frumosul sau urîtul (= nu are aceste noţiuni). Bucuria pentru el înseamnă să le fie de folos tuturor celor care se află între cele patru mări, iar pacea şi liniştea înseamnă pentru el să-i pună pe toţi la adăpost de nevoi. El este îndurerat, precum copilaşul care şi-a pierdut mama, şi nedumerit, aşa cum e cel care s-a rătăcit şi nu-şi mai găseşte drumul. Avere are din belşug, dar nu ştie cum se face că a agonisit-o, mîncare şi băutură are din destul, dar nu ştie cum se face că le are. Aşa e felul omului înzestrat cu Putere.

Zhuang zi, cap. 12 „Cerul şi pămîntul"

20.2 Turma oamenilor de rînd

Cînd cineva socoteşte că un lucru este într-un anume fel pentru că toată lumea socoteşte că e în acel fel, sau cînd socoteşte că ceva este bun pentru că toţi cred că e bun, nimeni nu spune despre el că este un linguşitor. [...] Dacă cineva spune însă despre noi că sîntem nişte linguşitori, ne schimbăm la faţă şi mînia ni se citeşte pe chip: rămînem însă toată viaţa nişte linguşitori. Unii potrivesc bine cuvintele şi cu vorbe frumos lustruite strîng în jurul lor mulţimi de oameni; şi de la început pînă la sfîrşit nu au pricină de dezbinare cu ei.

Asemenea oameni îmbracă hainele potrivite şi poartă culorile cuvenite, se schimbă la faţă şi în purtare ca să fie pe gustul celorlalţi şi totuşi nu se socotesc linguşitori. Urmîndu-i întru totul pe ceilalţi, ei cred ce crede toată lumea, dar nu se socotesc oameni de rînd: aceasta este culmea prostiei de care sînt ei în stare. Cine îşi dă seama de propria prostie e departe de a fi foarte prost, iar cine pricepe că e cu totul dezorientat nu e chiar atît de dezorientat. Cei care sînt cu adevărat dezorientaţi nu se lămuresc o viaţă-ntreagă, iar cei care sînt proşti de-a binelea o viaţă întreagă nu se luminează. Dacă din trei oameni care merg împreună unul e dezorientat (= nu ştie drumul), ei tot izbutesc să ajungă unde trebuie, căci numai unul e dezorientat; dacă doi dintre ei se înşală însă, se obosesc de pomană şi tot nu ajung nicăieri, căci de data asta cei care nu ştiu drumul sînt doi. Astăzi tot Subcerescul e dezorientat şi, deşi eu mai am ceva speranţe, ele nu se pot îndeplini. Ce păcat!

Marea muzică nu intră în urechile ţăranilor, dar cînd aceştia aud melodii precum „Rupe ramura de salcie" ori „Florile de podoabă" rîd cu toţii de bucurie şi plăcere. Astfel, nici vor-

bele alese nu rămîn în inimile oamenilor obişnuiţi. Vorbele desăvîrşite nici nu ies la iveală, pe cînd vorbele de rînd (= adevărurile comune şi general acceptate) precumpănesc. Şi astfel încîlceala se naşte din gîlceava privind diferenţa dintre doi *fan1* şi un *zhong3* (= măsuri de volum folosite în China antică; doi *fan1* = un *zhong3*) şi nu se mai ajunge nicăieri. Astăzi tot Subcerescul e dezorientat şi, deşi eu mai am ceva speranţe, cum ar putea oare să se îndeplinească?

Ştiind că nu se pot îndeplini, dacă i-aş sili pe oameni să le îndeplinească ar fi un semn de mare dezorientare. De aceea, nu e nimic mai nimerit decît să-i laşi în pace şi să nu-i sileşti în vreun fel. Ce necazuri ar mai putea să-ţi aducă? Cînd o femeie care are lepră naşte la miezul nopţii, se grăbeşte să aducă lumină ca să-l privească pe copil, speriată în sinea ei că ar putea să-i semene.

Zhuang zi, cap. 12 „Cerul şi pămîntul"

21

Marea Putere întru totul[1]
pe Dao singur urmează.
Dao privit ca un lucru[2]
este obscur şi nedesluşit:
nedesluşit şi obscur,
într-însul se află imaginile,
obscur şi nedesluşit
într-însul se află lucrurile,
adînc şi neclar,
într-însul se află esenţele[3]:
esenţele sale sînt adevărate .
în ele se află dovezile firii[4].
Din vremuri vechi pînă astăzi
numele său nu l-a părăsit[5]
prin el contemplîndu-se începuturile toate[6].
Prin ce cunosc eu felul tuturor începuturilor?
Prin aceasta.[7]

*

1. Termenul echivalat de noi prin „mare" este glosat de Wang Bi cu sensul de „gol, vid", Zhu Qianzhi îl echivalează prin „măreţ, magnific", iar Gao Heng parafrazează prin „omul înzestrat cu Putere". *Rong*, tradus de noi prin „întru totul", a mai fost interpretat şi ca „model, regulă", „capacitate, cuprindere", „conţinut", „acţiune, funcţiune, manieră de manifestare" etc. Noi am optat pentru sensul de „fel, fire, însuşire, trăsătură" al termenului, o traducere literală fiind: „Însuşirea (fundamentală) a Marii Puteri este (să îl urmeze numai pe Dao)."

Daoiştii au folosit această primă frază ca probă a anteriorităţii daoismului faţă de confucianism, primul caracter din acest capitol fiind şi cel prin care se scrie numele de familie al lui Confucius. Ellen M. Chen identifică în comentariul *Xiang'er* un pasaj relevant în acest sens: „Dao este cu adevărat măreţ şi el i-a dat lui Confucius ştiinţa sa. Generaţiile care au urmat nu au însă încredere în scrierile despre Dao (= textele daoiste) şi ridică în slăvi cărţile confucianiste, socotind că nu se află ceva mai presus de ele. De aceea, (acest text despre)

Dao (= *Dao De Jing*) face (aici) lumină în această privinţă, adresîndu-se oamenilor vrednici din generaţiile următoare (= care astfel vor pricepe adevărul şi nu vor mai ţine la mare cinste confucianismul)."

2. Această frază a fost adesea citită: „Dao este un lucru", servind astfel drept argument principal adus de exegeţii marxişti cu privire la materialitatea lui Dao. Fraza însă se citeşte la fel de bine şi „Dao în calitate de/considerat a fi un lucru"; o asemenea lectură pare a fi mai potrivită aici, ea subliniind numai perspectiva particularizatoare asupra lui Dao pe care o adoptă acest capitol.

3. Seria *xiang*, „imagini", wu_2, „lucruri", $jing_2$, „esenţe", pune probleme deosebite interpretului acestui text. Wu Cheng, un celebru comentator al textului din dinastia Yuan (1206—1368), defineşte „imaginile" ca formă vizibilă a „suflului", qi_1. Ar fi vorba aşadar de un fel de energie difuză care îşi asociază un cadru spaţial abstract, un *corpus* de imagini-forme care sintetizează totalitatea determinărilor şi condiţionărilor arhetipale pe care fiecare individ le va reproduce exact cînd intră în făptură. O bună aproximare ar putea fi „prototipuri". Cel de-al doilea termen, „lucrurile", nu se referă aici la obiectele ca atare, (capitolul de altminteri centrîndu-se pe descrierea perioadei „embrionare" a existenţei, în pîntecele „mamei", Dao), ci la proprietatea qi_1-ului de a căpăta forme diferite în momentul în care, într-un grad mai mic sau mai mare de „puritate", se condensează pentru a intra în existenţă. Numeroşi exegeţi contemporani echivalează acest termen prin „substanţă", deşi o aproximare mai potrivită ar fi „substanţialitate" sau, aşa cum inspirat interpretează Ellen M. Chen, „thinghood". În fine, $jing_2$, „esenţele", este definit în *Guan zi*, un text clasic destul de heteroclit şi dificil de datat cu precizie, drept „polul suprem al qi_1-ului" (cap. „Nei ye"), un fel de combinaţie energie vitală—materie sublimată, gata să înceapă să se dezvolte şi să evolueze către manifest. Fiecare fiinţă înzestrată cu viaţă se trage din $jing_2$, semnificativă în acest sens fiind şi accepţiunea de „sămînţă, spermă" a termenului. Întreaga serie este aşadar crescătoare, fiecare termen definind un stadiu diferit al evoluţiei lucrurilor din starea embrionară pe care o au în pîntecul mamei, Dao, către făptură.

Alte interpretări preferă să citească cei trei termeni la singular, ca „imagine" (= caracter nedefinit), „substanţă" (= materialitate) şi „spirit" (= un alt sens al lui $jing_2$), fiecare din ei definind un atribut al lui Dao. O asemenea lectură este la fel de îndreptăţită ca şi cea urmată de noi.

4. Prin „dovezile firii" am tradus termenul *xin*, al cărui sens primar este „sinceritate, (a fi de) încredere". Sensul în care pare a fi folosit termenul aici este de „credibilitate, veridicitate, (calitatea de a putea fi) verificabil prin experimentare directă", după cum sugerează glosa lui Wang Bi, urmată de marea majoritate a exegeţilor. Termenul a mai

fost interpretat ca avînd sensul de „credibilitate", „adevăr, realitate", „eficace" etc. Indiferent de echivalare, *xin* pare a desemna capacitatea de actualizare a „esenţelor", potenţialitatea fiinţială a fiecărei „seminţe-embrion", care devine verificabilă în momentul intrării în existenţă.

5. Este vorba, desigur, de Dao. Iată cum comentează Wang Bi aceste ultime două rînduri: „Polul desăvîrşitului adevăr (= realitatea ultimă; principiul) nu poate fi numit, de aceea «Fără-Nume» este numele său. Din vremuri vechi pînă astăzi, nimic nu se află care să nu îl urmeze. De aceea, din vremuri vechi pînă astăzi, numele său nu l-a părăsit."

Este interesant de remarcat aici că această frază nu intră în contradicţie cu afirmaţia din capitolul 25: „Eu nu îi ştiu numele, de aceea Dao îi spun." Chiar dacă Dao este un nume ales în mod convenţional, cîtă vreme el continuă să fie adecvat realităţii ultime pe care o desemnează, eficacitatea şi funcţionalitatea sa rămîn aceleaşi. În acest sens echivalează probabil şi Cleary: „Its name is the undeparting."

6. Cele patru caractere care alcătuiesc acest rînd au suscitat interpretări foarte diferite, în funcţie de lectura termenului tradus de noi prin „început". Astfel, s-au mai propus: „tată", „origine", „proces de schimbare", „entitate", „Înţeleptul", „oamenii", „frumuseţe", „măreţ" etc. Iată şi cîteva echivalări ale întregului rînd: „Thereby it takes care of the beginning of everything." (Erkes); „It serves as a means for inspecting the fathers of the multitude." (D.C. Lau); „(Its charge has not departed) but cheers onward the many warriors." (Waley); „(Its Named [manifested forms] has never ceased) by which we may view the Father of All Things." (Lin Yutang)

Ar trebui menţionat aici şi faptul că cele două caractere pe care le-am tradus prin „începuturile toate" se pot citi la fel de bine şi „începutul tuturor", aşa cum face Wang Bi. Iată cum comentează celebrul exeget: „«Începutul tuturor» desemnează originea lucrurilor. [...] De unde ştiu eu că nonexistenţa stă la originea celor zece mii de lucruri? De aici." O asemenea lectură, tipică pentru Wang Bi, aşază nonexistenţa şi nenumitul la originea fiinţei, „începutul tuturor" desemnînd acum un principiu numenal nedeterminat, Dao unic şi egal cu sine. Cealaltă alternativă de lectură, pe care am urmat-o şi noi, porneşte de la premisa că sintagma „toate începuturile" se referă la momentul intrării în fiinţă a acelor lucruri-embrion descrise mai sus, cărora Dao le dă naştere. Cu alte cuvinte, daoistul, după ce a contemplat toate „ascunzişurile", percepe momentul apariţiei „înfăţişărilor" lui Dao (cf. cap. 1), „începuturile" repetate şi infinite ale celor zece mii de lucruri.

7. Acelaşi răspuns concis, care trimite la afirmaţiile din cuprinsul capitolului, apare şi în capitolul 54.

21.1 Felul lui Dao

Dao are realitatea şi manifestările sale*, însă este fără formă şi fără făptuire. El poate fi transmis, dar nu poate fi primit, poate fi obţinut, dar nu poate fi văzut. Dao este propria sa rădăcină şi propria sa temelie şi dinainte de Cer şi pămînt, din vechime, Dao a existat întotdeauna. El a făcut spiritele şi zeii să fie sacri şi a născut Cerul şi pămîntul. Mai sus de Polul Suprem (al universului) se află, dar nu e înalt, se găseşte mai jos decît cele şase hotare (ale lumii), dar nu e adînc, a apărut înaintea Cerului şi pămîntului, dar nu e bătrîn: el dăinuieşte de dinainte de vremuri, dar nu este vechi.

Zhuang zi, cap. 6 „Marele strămoş şi maestru"

---

* Fraza este extrem de greu de echivalat. Termenul tradus de noi prin „realitate" poate fi echivalat şi prin „determinare", „sentiment", „dispoziţie naturală", „calitate, însuşire" etc. Guo Xiang consideră că e vorba de atributul lipsei de atributuri, în timp ce Cheng Xuanying susţine că termenul ar desemna caracteristica lui Dao de a fi luminos şi strălucitor. Prin „manifestări" am tradus termenul *xin*, echivalat mai sus prin „dovezile firii", care pare a desemna şi aici veridicitatea şi credibilitatea unui lucru, stabilite în urma unei experienţe revelatorii, deci, în ceea ce-l priveşte pe Dao, prin contemplarea funcţiunii sale, în starea sa manifestă.

22

„Îndoit, şi astfel întreg“[1]:
strîmb, şi astfel drept,
gol, şi astfel plin,
tocit, şi astfel nou;
are puţin, şi astfel dobîndeşte,
are mult, şi astfel orbecăieşte[2].
Prin urmare
Înţeleptul îmbrăţişează Unul
devenind modelul[3] Subcerescului:
nu se-arată pe sine
şi astfel e luminos[4],
nu îşi dă singur dreptate
şi astfel e remarcabil,
nu se preamăreşte
şi astfel e vrednic de laudă,
nu se preaslăveşte
şi astfel poate dăinui[5]:
tocmai pentru că nu se ia la întrecere
în Subceresc nu e nimeni
care să se poată lua cu el la întrecere.[6]
Spusa din vechime: „Îndoit, şi astfel întreg“
să fi fost oare vorbă goală?
Cu adevărat e întreg
şi porneşte-n întoarcere![7]

Ordinea capitolelor în textele de la Mawangdui este 24–22–23*.

---

* Textele de la Mawangdui nu sînt divizate convenţional în 81 de capitole, precum majoritatea celorlalte variante. De aceea, cînd menţionăm un anume capitol din manuscrisele de la Mawangdui, este de la sine înţeles că ne referim la şirurile de caractere care alcătuiesc secţiunea respectivă în textele tradiţionale.

1. Această primă frază, identificată mai jos cu o „spusă din vechime", pare a fi o formulare proverbială de largă circulaţie, care se referă, după cum susţine şi Heshang Gong, la virtutea umilinţei: „Cine se îndoaie îi urmează pe cei mulţi şi nu acţionează de unul singur, astfel întregindu-şi personalitatea." În loc de „îndoit" s-a mai propus şi „a ceda, a se supune", ceea ce subliniază şi mai mult sensul acestei maxime.

2. Este vorba, probabil, de cunoaştere: cu cît cunoaştem mai mult, cu atît sîntem mai departe de unitatea fundamentală a lui Dao (pe care îl „dobîndim", cum susţine rîndul precedent, tocmai prin abandonarea cunoaşterii), „orbecăind" în schimb într-o lume a diferenţelor şi a relativului.

3. În loc de *shi*$_3$ „model, exemplu", unii exegeţi citesc aici un termen omofon şi cu o grafie foarte apropiată, al cărui sens este de „instrument folosit în divinaţie", mai precis „diviner's board designed to ensure that the cycles of the heavens and the earth had reached a point that was suitable for a proposed action" (Loewe, 1982 : 98). În textele de la Mawangdui apare însă un alt termen, cu sensul de „păstor" sau „comandant militar".

4. Sau „evident". A-l interpreta pe *ming*$_2$ aici ca „iluminat" nu pare recomandabil.

5. Exegeţii contemporani preferă în general să citească „lider, conducător" în loc de „a dăinui". Capitolul 24 reia aproape identic aceste ultime rînduri, schimbînd însă locul negaţiei: „Cine pe sine se-arată nu e luminos..." etc. Textele de la Mawangdui marchează şi mai tare această apropiere, prin aşezarea acestui capitol imediat după capitolul 24.

6. Aceste ultime trei rînduri apar şi în capitolul 66.

7. Această frază este ambiguă şi a fost echivalată în maniere destul de diferite: „All true completeness is summed up in it." (Wilhelm); „For true wholeness can only achieved by return." (Waley); „Truly he is perfect and returns." (Erkes); „Truly the whole will return to him." (Paul J. Lin); „Be preserved whole and return." (Ellen M. Chen); „Truly it enables one to be preserved to the end." (Lau); „Truly, he shall be returned intact." (Mair); „Thus he is preserved and the world does him homage." (Lin Yutang); „Tout revient à ce qui est vraiement entier." (Duyvendaak); „When truthfulness is complete, it still resorts to this (= tactfulness)." (Cleary) etc. În opinia noastră, „întoarcerea" desemnează fie extincţia (întoarcerea la originea întregii existenţe, pentru a renaşte), fie reluarea naturii originare, starea de simplitate naturală care exista înainte de apariţia dorinţelor şi a cunoaşterii, cele două motive care îi împiedică pe oameni să fie „întregi", întru Dao.

22.1 Virtutea diformităţilor

Un om fără buze şi cu picioarele atît de strîmbe încît putea să meargă numai pe vîrfuri l-a sfătuit în ale cîrmuirii pe du-

cele Ling din Wei: acesta a fost într-atît de mulţumit de el, încît la vederea oamenilor fără nici o hibă socotea că gîtul lor e prea scurt şi prea subţire. Un om care avea o guşă aşa de mare că puteai să umpli cu ea un butoi l-a sfătuit în treburile ţării pe ducele Huan din Qi; acesta a fost atît de mulţumit de el, că şi lui a început să i se pară că oamenii întregi la trup au gîtul prea scurt şi prea subţire.

Astfel se poate bine vedea că atunci cînd Puterea ta este mai presus de toate forma este dată uitării. Oamenii nu uită însă ceea ce trebuie dat uitării, uitînd în schimb ce nu se cade să fie uitat. Aceasta înseamnă cu adevărat a uita!

De aceea Înţeleptul mereu rătăceşte cu mintea pe tărîmul lui Dao (= al vidului, al schimbării); el socoteşte cunoaşterea o nenorocire, înţelegerile — lipiciul care îi ţine pe oameni împreună, însuşirile morale — bune numai să-i aducă pe toţi la un loc, iar meşteşugurile — un simplu negoţ. Înţeleptul nu pune nimica la cale: ce trebuinţă i-ar face cunoaşterea? El nu taie (= nu face diferenţe între oameni): la ce i-ar folosi lipiciul? Lipsuri, nici unul nu are: ce folos să aibă pentru el însuşirile morale? De vîndut, nu vinde nimic: negoţul îi face vreo trebuinţă? Prin aceste patru lucruri, Cerul îl creşte: îl creşte, adică îl hrăneşte. Primindu-şi hrana de la Cer, la ce i-ar mai folosi oamenii? El are formă de om, dar nu are simţămintele omului. Avînd formă de om, este şi el un om printre oameni; pentru că nu are însă simţăminte de om, se află dincolo de bine şi de rău. Mic şi mărunt este lucrul care îl face să fie om (= forma)! Mare şi măreaţă este însă împlinirea sa în ale Cerului!

Zhuang zi, cap. 5 „Dovezi ale deplinătăţii Puterii"

22.2 Doi copaci fără nici un folos

Tîmplarul Shi, în drum către Qi, ajunse la Qu Yuan unde văzu un copac *li4* pe dealul Zeului Pămîntului*. Era atît de mare că la umbra lui se putea adăposti o cireadă de cîteva mii de vite. Măsura o sută de lungimi la rădăcină, iar trunchiul său, pînă în locul din care se desprindeau crengile, se înălţa optzeci de stînjeni peste coasta dealului. Din fiecare din ramurile sale, zece sau cîte erau, puteai să faci cu uşurinţă

---

* Sacrificiile către Zeul Solului aveau loc în afara incintei oraşului, pe o ridicătură de pămînt, fie naturală, fie special înălţată. Vezi şi cap. 78 nota 5.

o barcă. Oamenii care se uitau la el erau la fel de numeroşi ca într-o zi de tîrg, însă tîmplarul Shi nu-i aruncă nici măcar o privire şi merse întins înainte. Ucenicul său, dimpotrivă, se sătură privindu-l, şi apoi îl prinse din urmă în fugă pe tîmplar şi-i spuse: „De cînd am apucat toporul şi toporişca şi v-am urmat (= ca ucenic), n-am mai văzut un lemn atîta de frumos. De ce nu v-aţi oprit deloc să vă uitaţi la el şi-aţi mers înainte?" „Opreşte-te! Copacul despre care-mi vorbeşti nu are nici o trebuinţă. Dacă din el cioplești o barcă, se duce la fund, un sicriu din lemnul lui iute putrezeşte, o uncaltă pe care o faci din el pe loc se strică, o poartă se acoperă de-o năduşeală a lemnului neplăcută ochiului, iar un stîlp făcut din lemnul lui e mîncat de cari. Copacul ăsta nu poate fi lucrat şi nu poate fi folosit la nimic; de aceea a ajuns la o vîrstă atît de înaintată."

Cînd tîmplarul s-a întors acasă, copacul *li4* îi apăru în vis şi-i spuse: „Cu ce vrei tu să mă asemuieşti pe mine? Cumva cu pomii frumos împodobiţi cu roade? Iată, merişorul, părul, portocalul şi toţi pomii de soi roditor, de cum li se coc roadele, sînt despuiaţi de ele, şi astfel suferă multe umilinţe. Crengile cele mari sînt cu toate rupte, iar crenguţele sînt peste tot împrăştiate. Această putere de-a fi roditori le face viaţa tare amară: ei nu pot să-şi împlinească pînă la capăt anii pe care i-a dăruit lor Cerul şi mor înainte de vreme, la mijlocul vieţii, căci îşi aduc singuri pieirea de mîna oamenilor. Şi la fel se petrece cu toate lucrurile.

Eu unul multă vreme am căutat să fiu lipsit de orice folos. De cîteva ori am fost aproape de moarte, însă acum am reuşit (să nu mai am nici un folos), iar asta îmi e cu adevărat folositor. Căci, dacă aş fi avut vreun folos, cum aş fi ajuns atît de mare? Apoi, şi tu şi eu sîntem doar creaturi (= nu Creatorul), cum am putea să ne ştim unul altuia felul? Cum să poată un om care se apropie de moarte şi nu e bun la nimic să cunoască un copac la rîndul lui fără nici un folos?"

Cînd tîmplarul Shi se trezi, îi povesti ucenicului visul. „Dacă el chiar doreşte să nu mai aibă nici o trebuinţă, cum se face că se află pe dealul Zeului Pămîntului?", întrebă acesta. „Linişte! O vorbă să nu mai spui! El însuşi s-a dat în grija Zeului Pămîntului şi astfel se apără de răul pe care cei ce nu-l cunosc (= nu-i cunosc lipsa de folos) i l-ar putea face. Dacă nu s-ar fi aflat pe dealul Zeului, cîţi nu s-ar fi găsit să-l doboare? Şi, pe deasupra, lucrul pe care l-a făcut acest copac

ca să se păstreze nevătămat nu-l fac toţi copacii. Dacă ne apucăm să vorbim despre el şi-l judecăm cum judecăm lucrurile obişnuite, o să fim foarte departe de adevăr!"

Zhuang zi, cap. 4 „Lumea oamenilor"

Ziqi din Nanbo rătăcea printre dealurile din Shang cînd văzu un copac cu totul deosebit, sub umbra căruia o mie de trăsuri cu patru cai şi-ar fi găsit cu uşurinţă adăpost. Ziqi spuse: „Ce fel de copac o mai fi şi ăsta? Hotărît că lemnul lui e întru totul aparte!" Privind apoi către crengile sale mai mici, văzu că erau cu mult prea îndoite şi strîmbe ca să faci din ele grinzi sau căpriori; uitîndu-se-n jos la trunchiul uriaş al copacului, văzu că avea prea multe noduri ca să faci din el scînduri de sicriu. Puse pe limbă una din frunzele lui, dar gura i se slei şi fu toată o rană. Numai mirosul lui putea să-ţi dea o nebunie ca de beţiv, trei zile fără oprire. „Cu adevărat, zise Ziqi, lemnul copacului ăstuia nu are nici o folosinţă. Aşa a ajuns el să fie atît de mare. Înţeleptul trebuie să fie la fel de lipsit de orice folosinţă!"

Zhuang zi, cap. 4 „Lumea oamenilor"

23

Puţine vorbe rosteşte natura![1]
Vîntul sălbatic nu ţine toată dimineaţa,
ploaia-n şuvoaie nu ţine-o zi întreagă.
Cine stîrneşte vîntul şi ploaia?
Cerul şi pămîntul.
Dacă nici Cerul şi pămîntul
nu le pot face să dăinuiască
cum o să poată oamenii?

De aceea în lucrările oamenilor
cel ce pe Dao îl urmează
cu Dao e unu,
cel ce are Putere
cu Puterea e unu,
iar cel ce se pierde
cu pierzania e unu.
Celui ce cu Puterea e unu
Dao îi dă Putere,
iar pe cel care merge spre pierzanie
Dao îl pierde.[2]

1. Numeroşi exegeţi preferă să-l urmeze pe Heshang Gong în lectura acestei fraze, citind: „A-ţi împuţina vorbirea este natural." O asemenea interpretare este centrată pe figura Înţeleptului, subiectul implicit al frazei, care practică învăţătura fără cuvinte şi nefăptuirea, urmînd întru totul natura. În *Dao De Jing* însă, spre deosebire de alte texte daoiste, *ziran*, „naturaleţea" sau „spontaneitatea" lucrurilor, nu este un concept filozofic bine definit, ci desemnează fie calitatea de a fi „de-la-sine" a fiecărui lucru, fie fenomenele naturale. Acest al doilea sens pare a fi cel în care este utilizat termenul aici, aşa cum demonstrează şi rîndurile imediat următoare (în care este vorba despre vînt şi ploaie).

Wang Bi, urmat de o parte din exegeţii moderni, echivalează prin „neauzitul" termenul tradus de noi prin „puţin", la fel ca în capitolul

14, unde xi_1 este una din denumirile lui Dao. Potrivit acestei glose, fraza noastră ar putea fi citită şi: „Neauzitul (= Dao) este naturaleţea". Deşi o asemenea interpretare îşi are valoarea sa filozofică certă, ea pare a fi nepotrivită în context.

În varianta de lectură preferată de noi (alături de Lin Yutang şi Ellen M. Chen), fraza poate fi apropiată de un pasaj din *Analectele* lui Confucius: „Maestrul a spus: «Aş vrea să nu mai vorbesc deloc.»" „Maestre, spuse Zi Gong, dacă nu veţi mai vorbi, noi ce-o să spunem mai departe celorlalţi?" „Rosteşte oare Cerul vreo vorbă? spuse Maestrul. Cele patru anotimpuri îşi urmează unul altuia, iar lucrurile intră-n făptură: rosteşte oare Cerul vreo vorbă ?"(XVII : 19)

2. În partea finală a capitolului (începînd cu rîndul „De aceea în lucrările oamenilor") am urmat textele de la Mawangdui, care elimină multe din ambiguităţile variantelor standard. În versiunile lui Wang Bi şi Heshang Gong, ultimele patru rînduri se citesc: „Pe cel care cu Dao e unu, Dao se bucură să-l primească; pe cel care cu Puterea e unu, Puterea se bucură să-l primească; pe cel care se pierde, pierzania se bucură să-l primească." Acestor rînduri le urmează, în aceleaşi versiuni tradiţionale, fraza din capitolul 17: „Dacă nu are de-ajuns încredere (în ei), (nici în el cei de jos) n-au încredere."

Chiar şi în lectura noastră, ambiguitatea majoră a capitolului nu este rezolvată, întrucît seria „Dao–Putere–pierzanie" poate fi citită, datorită faptului că De_1, „Putere", este omofon cu de_2, „a obţine" (termenii fiind adesea folosiţi unul în locul celuilalt), şi ca „Dao–cîştig–pierdere". Am preferat prima variantă, confirmată întru cîtva şi de finalul capitolului (Dao mai degrabă dă Putere decît cîştig). A citi ca Erkes „Dao-ist—De-ist—Shi_4-ist", cu sensul de discipol sau adorator al lui Dao, De_1 şi al unei zeităţi neidentificate numite shi_4, ni se pare forţat.

Întregul capitol este destul de paradoxal şi pare să conţină material de provenienţă destul de diferită, reunit artificial prin sintagme precum „de aceea". Probabil că, în maniera caracteristică retoricii întregului text, o formulare de tip proverbial sau o frază care are structura concisă şi caracterul sibilinic al unei maxime (în acest caz, primul rînd al textului) este ilustrată şi explicată în cîteva rînduri, la sfîrşit adăugîndu-se o concluzie tipic daoistă. Capitolele 13 şi 22, de exemplu, au exact această structură. Concluzia la care ajunge aici daoistul după expunerea sensurilor frazei „Puţine vorbe rosteşte natural" nu pare a avea însă nici cea mai mică legătură cu prima parte a capitolului.

23.1 Descrierea unei furtuni. Muzica pămîntului

„Respiraţia pămîntului, spuse Ziqi, se numeşte vînt. Acesta nu bate întotdeauna, dar, cînd începe să bată, şuierături furioase se ridică din fiecare deschizătură. Tu nu i-ai auzit niciodată mugetele asurzitoare? Înălţimile măreţe ale pădurii-

lor de munte şi scorburile uriaşe din copacii care măsoară multe lungimi la rădăcină se aseamănă unele cu nasul, altele cu gura, cu urechile, cu locul în care se îmbucă grinzile casei, cu o cupă cu picior, cu o piuă, cu bălţile sau cu băltoacele (= locuri concave, „deschizături" prin care poate să treacă vîntul). Iar vîntul trece în goană printre ele, vuind ca şuvoaiele dezlănţuite, şuierînd ca săgeţile, certîndu-se, respirînd, strigînd şi urlînd, jelind şi bocind, răsunînd în faţă şi răspunzînd în urmă. Vîntul blînd dă naştere unei armonii neînsemnate, iar uraganul, unei armonii desăvîrşite. Cînd furtunile se potolesc, toate deschizăturile sînt goale şi tăcute. Tu n-ai văzut niciodată cum tresaltă şi se mişcă totul în felurile cele mai diferite?"

Zhuang zi, cap. 2 „Despre identitatea lucrurilor"

24

Cine stă pe vîrfuri nu stă în picioare.
Cine stă proţăpit nu merge-nainte.
Cine pe sine se-arată nu e luminos.
Cine-şi dă dreptate nu e remarcabil.
Cine se preamăreşte nu e vrednic
de laudă.
Cine se preaslăveşte nu poate dăinui.[1]
Pentru Dao ei înseamnă[2]
„prea multe provizii, prea multe bagaje"[3]
şi nimănui nu-s pe plac[4]:
deci cel ce pe Dao-l urmează
nu se-nsoţeşte cu ei[5].

1. Aceste şase rînduri apar, uşor modificate, şi în capitolul 22.

2. Gramatica acestei fraze este destul de obscură. Lectura noastră urmează interpretarea lui Wang Bi, o echivalare literală fiind: „Din punctul de vedere al lui Dao (ei se pot) numi...".

3. Această frază a primit lecturi destul de diferite. Wang Bi citeşte „resturi de mîncare, tumori neplăcute", Heshang Gong interpretează „lăcomie la mîncare", iar exegeţii contemporani parafrazează în general prin „lucruri excesive şi fapte inutile". În loc de *xing*, tradus de noi prin „bagaje", s-au mai propus şi „haine" sau „formă". Am preferat o lectură care să nu se îndepărteze de sensul literal al termenilor, mai ales pentru că, în opinia noastră, Dao îşi păstrează, în rîndul anterior, şi sensul iniţial de „drum, cale". În acest fel, în textul original există o compatibilitate semantică perfectă între cele două rînduri, care din păcate nu poate fi redată convenabil în traducere.

4. Literal, „toate lucrurile îi urăsc". A citi precum Mair: „Creation abhors such extravagances" ni se pare uşor forţat. Waley consideră că acest rînd, împreună cu cele două care îl preced, alcătuiesc o maximă cu sensul de: „Nu da sfaturi în momente nepotrivite." În opinia noastră, lectura bine cunoscutului sinolog se îndepărtează mult de sensul general al capitolului, care nu doreşte decît să sublinieze, şi prin paradoxurile din prima sa parte, faptul că orice acţiune purtată pînă în ultimele ei consecinţe este lipsită total de eficienţă. În acest fel, în acelaşi mod ca şi în capitolul 22, se face de fapt elogiul nefăptuirii.

5. Literal, „nu stă la un loc cu ei". Ultimele trei rînduri apar şi în capitolul 31.

24.1 „Cine pe sine se-arată nu e luminos". Definiţia bunătăţii

Ceea ce eu numesc bunătate nu are nimic de-a face cu omenia şi dreapta judecată, ci înseamnă bunătatea care vine de la Putere (= din ceea ce se află în sine). Cel pe care eu îl numesc bun nu este omenos şi nu are dreaptă judecată, ci se îngrijeşte numai de înzestrările pe care i le-a dat firea. Eu socotesc că cineva are auzul ascuţit nu cînd îi aude pe ceilalţi, ci cînd se aude pe sine; la fel, cred că cineva are o vedere pătrunzătoare nu cînd îi vede pe ceilalţi, ci cînd se vede pe sine. Cel care nu se vede pe sine, dar îi vede pe ceilalţi, nu ajunge la sine, ci rămîne în afară, acesta este un om care ajunge la ce ajung toţi oamenii (= lucrurile exterioare), dar nu şi la sine, care împlineşte ce împlinesc ceilalţi, dar nu se împlineşte pe sine.

Zhuang zi, cap. 8 „Degete crescute la un loc"

24.2 „Cine se preamăreşte nu e vrednic de laudă"

Pe cînd Confucius era prins între Chen şi Cai (= înconjurat, laolaltă cu discipolii, de trupele celor două state, care îl confundau cu altcineva), şapte zile la rînd nu a mîncat mîncare gătită. Bătrînul Ren se duse să-şi prezinte condoleanţele şi spuse: „Sînteţi aproape de moarte, nu?" „Da", răspunse Confucius. „Moartea vă e cumva pe plac?" „Nu." „Am să vă vorbesc acum despre felul în care puteţi scăpa de moarte. În Marea de Răsărit trăieşte un soi de păsări care se cheamă *Yidai*. Aceste pasări zboară foarte jos şi încet şi par a nu avea nici o însuşire. Cînd zboară stau numai în stol, iar cuibul şi-l fac numai una lîngă alta. Cînd înaintează în aer, nici una nu îndrăzneşte să se pună înaintea suratelor sale, iar cînd se-ntorc înapoi, nici una nu îndrăzneşte să stea la urmă; cînd mănîncă, nici una nu îndrăzneşte să guste prima, ci întotdeauna înghite ce a rămas de la celelalte. În acest fel, rîndurile lor nu sînt niciodată rărite, oamenii nu le pot face nici un rău şi toate necazurile le ocolesc.

Copacul drept e primul tăiat, iar fîntîna cu apă dulce e prima care seacă. Dumneavoastră căutaţi să vă faceţi podoabă din ştiinţa pe care o aveţi ca să-i puteţi minuna pe neştiutori şi doriţi să vă cultivaţi îndelung ca să puteţi arăta îngustimea (de spirit) a celorlalţi; sînteţi strălucitor, de parcă aţi merge ţinînd strîns în mînă soarele şi luna: iată de ce n-aţi

putut ocoli primejdia în care vă aflaţi acum. Cu multă vreme în urmă, eu am auzit un om cu adevărat împlinit spunînd: «Cine se preamăreşte nu e vrednic de laudă, cine prin faptele sale devine însemnat se prăbuşeşte, iar cine cunoaşte gloria va cunoaşte şi umilinţa.» Cine poate să lase deoparte însemnătatea şi gloria şi să se-ntoarcă printre oamenii de rînd? Dao curge peste tot şi nu e luminos; Puterea se pune-n mişcare şi nu are nimic de-a face cu gloria. Cine trăieşte simplu şi firesc este asemănat cu un nebun. El îşi şterge toate urmele şi-şi micşorează puterea (= autoritatea): el nu caută nici gloria, nici însemnătatea. Astfel, el nu are de ce să-i învinuiască pe oameni şi nici ei nu-i găsesc nici o vină. De omul desăvîrşit nimeni nu află; dumneavoastră de ce vă place atît de mult să fiţi cunoscut?"

Zhuang zi, cap. 20 „Copacul de pe munte"

25

A existat ceva haotic împlinit[1]
înainte de Cer şi pămînt născut.
Fără sunet, fără formă,
singur stă şi nu se supune schimbării
în cerc învîrtindu-se, niciodată secat[2]:
poate fi socotit mama Cerului şi
a pămîntului[3].
Eu nu îi ştiu numele, de aceea Dao
îi spun[4],
şi silit să-l numesc i-aş zice „cel mare“[5]:
„cel mare“, adică „mereu înaintînd“[6],
„mereu înaintînd“, adică „îndepărtare“,
„îndepărtare“, adică „întoarcere“.

Dao e mare, Cerul e mare, pămîntul e mare,
iar regele şi el este mare.
În lume se află cei patru mari
iar regele e unul dintre ei[7]:
omul urmează regula pămîntului,
pămîntul urmează regula Cerului,
Cerul urmează regula lui Dao,
iar Dao îşi urmează propria natură.[8]

1. Aşezarea în acelaşi rînd a celor doi termeni, *hun*$_2$, „haotic“, şi *cheng*, „împlinit“, cu sensul clar de „format, încheiat, definit, precizat“, poate să pară paradoxală europeanului, pentru care „haotic“ presupune dezordinea, incoerenţa şi aleatoriul. În cosmologia chineză, termenul *hun*$_2$ desemnează însă o stare de fuziune primordială a universului înaintea divizării şi apoi a ordonării lui coerente în formele variate ale celor zece mii de lucruri (cf. cap. 14, nota 2). În acest fel, o asemenea stare poate fi numită „împlinită“ în măsura în care unitatea este dimensiunea sa fundamentală, iar potenţialitatea devenirii caracteristica sa principală. Referindu-se la Dao, care este „mama“

haosului (cf. cap. 42), sintagma „haos împlinit" subliniază şi mai mult anterioritatea sa faţă de toate lucrurile.

Trebuie menţionat, în context, că definirea lui Dao ca „lucru" nu constituie o probă în favoarea materialităţii sale, cum susţin unii exegeţi contemporani, întrucît termenul wu_2, „lucru", este singurul care a stat multă vreme la dispoziţia filozofilor pentru a denumi o entitate. De aici şi constantul apel, atît în *Dao De Jing* cît şi în *Zhuang zi*, la formule care să oculteze concreteţea semantică a termenului, prin care se afirmă că Dao este fără formă, fără nume, imperceptibil etc.

2. Acest rînd nu apare în textele de la Mawangdui.

3. Am citit „Cer şi pămînt", potrivit textelor de la Mawangdui, şi nu „Subceresc", ca în variantele standard. Încă înainte de descoperirea manuscriselor de la Mawangdui, Ma Xulun, Jiang Xichang, Gao Heng şi alţi exegeţi recomandă aceeaşi lectură, pe baza versiunii lui Fan Yingyuan din dinastia Song şi a altor două variante vechi.

4. Literal „Eu nu îi ştiu numele şi (de aceea folosesc) numele de politeţe, Dao".

5. În loc de „silit să-l numesc" s-ar putea citi şi „forţînd asupra sa o denumire", ceea ce ar marca poate mai direct inadecvarea oricărui nume la o realitate atît de greu de circumscris. Sensul de „măreţ" al termenului echivalat de noi prin „cel mare" este de asemenea posibil.

6. „Mereu înaintînd", în sensul de „a se îndepărta (de un centru), a ieşi în afară", într-un proces de expansiune şi avansare continuă. Waley atrage atenţia asupra omofoniei dintre da_1, „mare", şi da_2, „a ajunge", care poate marca o apropiere semantică intenţionată, fraza citindu-se: „Mare/A ajunge înseamnă a înainta."

7. Erkes, pe baza comentariului lui Heshang Gong, citeşte aici literal: „the king dwells within their unity". O asemenea lectură reia şi amplifică concepţia tradiţională a triadei Cer–pămînt–oameni, ai cărei termeni sînt menţinuţi constant în legătură prin prezenţa suveranului, care are acces în acelaşi timp atît la ordinea cosmică cît şi la ordinea oamenilor.

8. Unii exegeţi contemporani şi cei cîţiva traducători care consideră că întregul text propune o filozofie panteistă şi vitalistă citesc aici „Dao urmează regula Naturii (*ziran*)". Termenul *ziran* ajunge astfel să desemneze un fel de *natura naturans*, un principiu anterior şi „superior" calitativ lui Dao. În realitate, aşa cum am mai menţionat şi în altă parte, traducerea exactă a lui *ziran* este „(de la) sine (ast)fel": fiecare lucru are un „de-la-sine" care e numai al său, o calitate care îl face să fie ceea ce este, ca obiect ontic determinat, şi nimic altceva. Aplicat tuturor lucrurilor, termenul desemnează totalitatea acestor atribute individuale, „naturaleţea" lumii naturale. Deşi în alte texte daoiste transferul semantic de la „atribut al naturii, naturaleţe" la „natură" este realizat frecvent, acest lucru nu pare a se petrece şi în *Dao De Jing* (cu excepţia capitolului 23, unde termenul desemnează

totalitatea fenomenelor naturale) şi de aceea o asemenea interpretare în sens panteist şi vitalist nu pare îndreptăţită nici filozofic şi nici filologic.

O foarte interesantă lectură alternativă este propusă de un exeget din dinastia Tang, Li Yue, urmat şi de exegetul contemporan Zhang Songru. Această nouă lectură se bazează pe alterarea punctuaţiei tradiţionale şi citirea termenului *ren*$_2$, „om", ca subiect al ultimelor patru fraze. Iată aceste ultime patru rînduri în interpretarea celor doi exegeţi: „Omul ia drept regulă «pămîntescul» pămîntului (= care susţine toate lucrurile, fără părtinire), «cerescul» Cerului (= care acoperă în mod egal toate lucrurile), («calitatea de Dao») a lui Dao (= care naşte cele zece mii de lucruri fără părtinire) şi firescul în toate (= natura atotcuprinzătoare)." Toate explicaţiile din paranteze îi aparţin tot lui Li Yue, mai puţin ultima, pe care am preluat-o de la Zhang Songru.

Mai trebuie adăugat, în legătură cu partea finală a acestui capitol, că, urmînd varianta „textului vechi" editat de Fu Yi, numeroşi exegeţi de orientare marxistă au citit, în loc de *wang*, „rege", *ren*$_2$, „om", pentru a conferi capitolului o uniformitate pe care nu o are (cum au demonstrat o dată în plus şi textele de la Mawangdui) şi pentru a argumenta caracterul „progresist" al lui Lao zi, care, conştient de importanţa maselor, le aşază în rîndul „celor patru mari". Un alt exeget contemporan, Su Jian, recomandă şi el aceeaşi lectură, argumentînd însă prin faptul că formula „Cer–pămînt–om" este o expresie fixă pe care *wang* o modifică în mod nefiresc. Textul preia însă şi dezvoltă această formulă, adăugînd şi termenul Dao, deci ipoteza rămîne o simplă ipoteză, infirmată de textele de la Mawangdui. Xi Tong, un exeget din timpul Republicii, propusese deja o lectură exact contrară celei sugerate de exegeţii contemporani, şi anume eliminarea completă a termenului „om" şi înlocuirea sa cu „rege". Cum *ren*$_2$ este folosit adesea în textele vechi cu sensul de „om al oamenilor, suveran", nici această lectură nu ni se pare justificată.

25.1 Misterul universului

Cerul se învîrteşte oare? Oare pămîntul stă nemişcat? Soarele şi luna oare trebuie să se lupte ca să-şi ia locul în ceruri? Cine le ţine lor rînduiala şi socoteala? Cine le-ngrijeşte şi-ndrumă? Cine le face să se mişte fără să se-amestece în mersul lor? Să fie ele oare nevoite să se mişte pentru că se află ceva care le-nchide şi deschide pe toate? Sau poate din pricină că se-nvîrtesc mereu de jur împrejur şi nu se pot opri?

Din nori să vină ploaia? Din ploaie să vină norii? Cine ridică norii şi împrăştie ploaia? Cine cu bucurie le-ndeamnă să dea umezeală, dar în mersul lor nu se-amestecă? Vîntul se ridică de la miazănoapte şi bate cînd către răsărit, cînd către apus, învîrtindu-se în marele gol de deasupra. Cine îl

suflă pe el în afară şi cine îl trage înăuntru? Cine îl face să adie, dar în mersul lui nu se-amestecă?

Zhuang zi, cap. 14 „Mişcarea Cerului"

Puţină-Ştiinţă o întrebă pe Marea şi Dreapta Armonie: „E de ajuns atunci să îl numim Dao?" „Nu e de-ajuns, răspunse aceasta. Numărul lucrurilor nu se opreşte la zece mii, dar noi spunem «cele zece mii de lucruri» pentru că în acest fel arătăm că sînt multe. Din aceeaşi pricină, «Cerul şi pămîntul» indică forma cea mai mare iar «Yin şi Yang» indică cea mai mare suflare (= *qi*). Dao cuprinde totul fără părtinire, însă noi nu-l numim aşa decît ca să arătăm cît de mare şi de măreţ este; de cum i-am dat însă acest nume, o să înceapă imediat şi comparaţiile (= dintre Dao şi numele «Dao»). Discutînd despre acest lucru cum se discută despre «cîine» şi «cal» (= în relaţie cu realităţile pe care le desemnează aceste nume), hotărît că n-o să ajungem prea departe."

Puţină-Ştiinţă întrebă: „Între cele patru colţuri ale lumii şi-n mijlocul celor şase hotare, de unde se nasc şi intră-n făptură cele zece mii de lucruri?" „Yin şi Yang, răspunse Marea şi Dreapta Armonie, unul altuia-şi dau strălucire, unul pe altul se acoperă şi unul pe altul se-ndrumă. Cele patru anotimpuri unul altuia-şi urmează, unul din altul se nasc şi unul pe altul se ucid. Deosebirile dintre ceea ce doreşti şi ceea ce nu-ţi e pe plac, dintre ceea ce cauţi să ai şi ceea ce nu vrei în nici un chip să faci, toate apar în acelaşi fel, iar împreunarea masculului şi a femelei tot din această pricină se petrece întotdeauna întocmai. Împrejurările în care te afli la adăpost şi cele în care eşti în primejdie îşi urmează mereu, bucuriile şi necazurile se nasc unele pe celelalte, iar din atingerea celor iuţi cu cele încete lucrurile se string la un loc sau se separă. Acestea sînt cele ce pot fi scrise despre realităţi şi numele lor şi cele ce pot fi însemnate despre ascunzişurile esenţiale ale firii. Perindarea lucrurilor după o anume rînduială are un principiu, iar mişcarea lor în cerc după o anume înşiruire are şi ea o regulă, căci ce ajunge la un capăt spre capătul celălalt porneşte, iar ce ajunge la sfîrşit o ia din nou de la început. Astfel fiinţează toate lucrurile, aici se sfîrşeşte vorbirea şi pînă aici poate ajunge cunoaşterea: aici este însă numai hotarul firii (= nu şi al lui Dao). Omul care îl vede pe Dao nu-i caută capătul şi nici nu caută să-i găsească începuturile. Aici orice discuţie se opreşte."

Zhuang zi, cap. 25 „Zeyang"

26

Greul este rădăcina uşorului;
chibzuiala este stăpîna grabei[1].
Prin urmare principele[2],
călătorind o zi întreagă,
nu-şi părăseşte greaua povară[3]:
oricît de minunate-ar fi priveliştile[4]
stă calm şi nepăsător[5].
Cum oare-ar putea stăpînul a zece mii
de care[6]
să fie uşuratec[7] faţă de tot Subcerescul?
Uşurinţa duce la pierderea temeliei;
graba duce la pierderea stăpînirii.[8]

1. În loc de „grabă" se poate citi şi „nerăbdare", „agitaţie", „impetuozitate" sau „impulsivitate".

2. Am tradus prin „principe" termenul *junzi*, „omul ales", model moral şi ţel suprem al educaţiei în confucianism. În context, desigur, termenul nu are acest sens, ci cel iniţial, de „nobil, cavaler, gentilom", desemnînd aici suveranul. În textul standard al lui Wang Bi nu apare *junzi* ci *shengren*, „Înţeleptul"; cum, pe de-o parte, în peste patruzeci de variante (printre care şi textul clasic al legismului, *Han Fei zi*, „textul vechi" editat de Fu Yi etc.) apare *junzi* şi, pe de altă parte, aceeaşi lectură este confirmată de exegeza modernă şi de manuscrisele de la Mawangdui, am preferat să nu îl urmăm aici pe Wang Bi.

3. Prin „greaua povară" am tradus o sintagmă al cărei sens literal este „car militar cu coviltir folosit pentru a transporta arme, provizii, bagaje etc.". Echivalările şi parafrazele sînt desul de variate, datorită polisemiei termenului $zhong_4$, care poate însemna „greu" (ca greutate), „grav, serios" (o boală, o problemă), „dificil", „a considera că (un anume lucru) este important" etc. În traducere am încercat să păstrăm ceva din ambiguitatea originalului, „greaua povară" , pe lîngă sensul direct de „bagaj transportat", referindu-se şi la povara guvernării.

4. Sintagma echivalată de noi prin „privelişti minunate" a căpătat numeroase alte lecturi şi interpretări. Astfel, în loc de „privelişti" putem citi şi „foişor, turn de pază", „pavilion, turn", „han" şi, prin extensie, „palat", această ultimă glosă fiind de altminteri confirmată de textele de la Mawangdui. La fel, în loc de „minunat" (literal, „glorios,

[cu mare] onoare"), pe baza unor diferenţe grafice neînsemnate, unii exegeţi au citit „zid" sau „zid circular". Iată alte lecturi: „Deşi are palate de o mare splendoare, care impun respect" (comentariul *Xiang'er*); „Deşi este înconjurat de lucruri frumoase, pe care poate să meargă să le admire" (Wu Cheng — exeget din dinastia Yuan —, Jiang Xichang, Zhang Songru); „Fiindcă are ziduri şi turnuri de apărare" (Gao Heng — 1943); „Numai pentru că palatul său are ziduri circulare" (Gao Heng — 1980); „Deşi duce o viaţă activă (în palatele sale de plăceri)" (Ren Jiyu); „Deşi duce o viaţă plină de glorie şi splendoare" (Sha Shaohai); „Deşi trăieşte într-un mediu frumos (în palate splendide)" (Feng Dafu); „It is only when he is safely behind walls and watch-towers" (D.C. Lau); „Though inside the courtyard walls of a noisy inn" (Mair) etc. În versiunea noastră, am încercat să subliniem compatibilitatea semantică a acestui rînd cu cele imediat anterioare („călătorie" — „car/povară" — „privelişti"), cu menţiunea că această compatibilitate se păstrează şi în cazul unei lecturi la modul figurat a tuturor frazelor: „călătorie" = perioada de guvernare; „povară" = greutăţile cîrmuirii; „privelişti minunate" = tentaţiile luxului, gloriei şi plăcerilor.

5. Prin „stă calm" am tradus o sintagmă cu sensul literal „cuib de rîndunele", o metaforă des folosită pentru a desemna caracterul calm şi liniştit al unei persoane sau al unor circumstanţe. Heshang Gong şi alţi exegeţi preferă însă să citească aici „harem", prin paralelism cu lectura din rîndul precedent, „palat". Waley consideră că aceste ultime patru rînduri ar fi o maximă definitorie pentru un *junzi*, un „om ales", deşi capitolul nu pare a utiliza termenul *junzi* în acest sens. Cleary, citind metaforic întregul capitol, propune şi el o lectură interesantă, dar greu de acceptat filologic: „Though they have a look of prosperity, their resting place is transcendent."

6. „Stăpînul a zece mii de care" este conducătorul unui stat puternic şi bine înzestrat pentru război.

7. Am echivalat prin „uşuratec" termenul *qing*, care mai apare de două ori în capitol, fiind tradus prin „uşor" în rîndul întîi şi prin „uşurinţă" în penultimul rînd. Polisemia termenului este similară cu cea a antonimului său, *zhong*$_4$, prezentată mai sus.

8. „Stăpînire" — în sensul de „rol conducător, conducere". Numeroase variante, printre care cea din *Han Fei zi* şi cea a lui Heshang Gong, infirmate însă de textele de la Mawangdui, dau o pronunţată tentă legistă acestor rînduri: „Uşurinţa duce la pierderea supuşilor; graba duce la pierderea stăpînului."

26.1 A nu se amesteca în lucrările lumii

Ju Que zi îi spuse lui Chang Wu zi: „Am auzit de la Maestru (= Confucius) că Înţeleptul nu se amestecă în lucrările lumii. El nu urmăreşte folosul în toate şi nici nu ocoleşte ce îi e dăunător, nu se bucură cînd i se cere ajutorul şi nici nu-l

urmează dinadins pe Dao. Cînd nu vorbeşte, de fapt vorbeşte, iar cînd vorbeşte, de fapt nu vorbeşte. Astfel el rătăceşte în afara acestei lumi de ţărînă. Maestrul socoteşte că aceste cuvinte (= care îl descriu pe Înţelept) sînt prea generale şi nepotrivite, însă eu cred că ele arată foarte bine căile ascunsului Dao."

Zhuang zi, cap. 2 „Despre identitatea lucrurilor"

27

Cine se pricepe să meargă
în ţărînă urme nu lasă;
cine se pricepe la vorbe
grăieşte fără cusur;
cine se pricepe la socoteli
de abac nu are nevoie;
cine se pricepe să-ncuie
nu are nici broască, nici lacăt
dar poarta n-o poate nimeni deschide;
cine se pricepe să lege nu are nici sfoară,
nici noduri
dar legătura n-o poate nimeni desface.[1]
Prin urmare Înţeleptul
se pricepe mereu să-i salveze pe oameni
şi niciodată nu-i părăseşte,
se pricepe mereu să salveze lucrurile[2]
şi niciodată nu le părăseşte.[3]
Aceasta se cheamă „păstrarea Luminii“[4].
Astfel,
cel bun este învăţătorul celui rău[5]
iar cel rău este material[6] pentru cel bun.
Cine nu-şi preţuieşte învăţătorul
şi nu-şi iubeşte materialul,
chiar ştiutor, este pierdut[7].
Aceasta se cheamă „esenţa ascunsului“[8].

1. Wang Bi comentează întregul pasaj: „Aceste cinci (fraze) explică faptul că nimeni nu trebuie să creeze şi să întemeieze, ci trebuie să urmeze firea lucrurilor şi să nu le instituie ca lucruri, dîndu-le formă.“

2. „Lucrurile“ în sensul larg din expresia „cele zece mii de lucruri“, vieţuitoarele, făpturile, creaturile.

3. Textul pare a defini aici o atitudine umanistă a Înţeleptului, care aduce salvarea în egală măsură oamenilor şi lucrurilor şi nu

abandonează nimic. În fapt, nu este vorba de o propensiune către bine a daoistului, „a salva“ însemnînd aici, potrivit lui Wang Bi, „a veni în ajutor firescului celor zece mii de lucruri (= a permite fiecărui lucru să se dezvolte potrivit datului firii sale) şi a nu sta la originea nici unui lucru (= a nu iniţia nimic, pentru a nu modifica natura originară a fiecăruia)“. Cu alte cuvinte, şi aceste rînduri definesc o cale a nefăptuirii, la fel ca şi pasajul iniţial al capitolului.

4. Cei doi termeni pe care i-am tradus prin „păstrarea Luminii“ au fost interpretaţi în feluri destul de diferite, expresia fiind echivalată şi prin „ascunsa iluminare“, „a urma iluminarea“, „a urma eternul Dao“, „iluminarea interioară“, „strălucirea lucrurilor şi a Înţeleptului“, „a face apel la Lumină“, „a fura Lumina“, „a se potrivi luminii“ etc. Am citit termenul xi_2 cu sensul de „a perpetua, a păstra, a continua“ (de obicei o tradiţie). Înţeleptul îl urmează pe Dao întru totul, perpetuînd „lumina“ pe care a primit-o de la acesta (prin iluminare) în toate faptele sale. O asemenea lectură pare a fi în spiritul capitolului, această frază sintetizînd astfel metaforic sensul tuturor rîndurilor anterioare: nefăptuirea este maniera prin care oamenii se modelează după Dao.

5. Textele de la Mawangdui citesc aici „cel bun este învăţătorul celui bun“. O asemenea lectură nu mai poate sublinia ideea centrală a acestui final de capitol: binele şi răul se află într-o relaţie de interdependenţă şi nici unul nu poate fi abandonat în favoarea celuilalt. Daoistul se află dincolo de categorizările morale, binele şi răul la rîndul lor coexistă, dar, la fel ca toate diferenţierile făcute de oameni, sînt de fapt inexistente în Dao.

6. Sensul în care este folosit aici termenul tradus de noi prin „material“ este fie cel de „obiect de studiu, material didactic“, fie cel de „materie primă (gata de a fi prelucrată)“, în speţă domeniul de aplicare a doctrinei Înţeleptului. S-au mai propus şi „bogăţie, avere“, „termen de comparaţie“, „capital“ etc.

7. „Pierdut“ — în sensul de „dezorientat, (precum cel care) a rătăcit drumul/Calea“.

8. Sau „misterioasa esenţă“, „misterul important“, „esenţialul şi secretul“, „secretul esenţial“, „subtilitate crucială“ etc.

27.1 Înţeleptul nu părăseşte pe nimeni

În statul Lu trăia un om căruia i se tăiase un picior, pe nume Shu Shan Cel-fără-degete. Mergînd pe călcîie, veni să-l vadă într-o zi pe Confucius. Acesta îi spuse: „N-aţi avut grijă de dumneavoastră şi uite ce nenorocire v-a lovit. La ce bun să mai veniţi acuma la mine?“ Cel-fără-degete răspunse: „Eu mi-am pierdut piciorul pentru că n-am avut ştiinţă despre felul în care merg lucrurile oamenilor şi pentru că mi-am tratat cu uşurinţă trupul. Acum, cînd vin aici, mai am încă în stăpînire ceva mai de preţ decît piciorul pe care l-am pierdut

şi caut să păstrez acest lucru întreg. Nu se află ceva pe care Cerul să nu-l acopere şi nimic pe care pămîntul să nu-l poarte. Eu am crezut că Maestrul va fi precum Cerul şi pămîntul, de unde să ştiu eu că Maestrul mă va primi în acest fel?" „Sînt un prost, zise Confucius. De ce nu intraţi ca să vă înfăţişez ce am învăţat?" Cel-fără-degete plecă însă.

Confucius le spuse atunci discipolilor: „Acest lucru ar trebui să vă fie şi vouă îndemn. Cel-fără-degete, deşi i s-a tăiat un picior, tot mai caută învăţătura, ca să repare ceva din răul făcut înainte, cînd mergea pe căi greşite. Cu cît mai mult ar trebui să facă acelaşi lucru cei a căror Putere este deplină?"

Cel-fără-degete îi spuse după aceea lui Lao Dan (= Lao zi): „Confucius a ajuns sau nu să fie un om desăvîrşit? De ce vrea mereu să înveţe de la dumneavoastră? El tot mai caută să-şi facă numele cunoscut printr-o învăţătură ciudată, deosebită şi cu totul aparte; el nu ştie oare că pentru un om desăvîrşit acest lucru (= învăţătura lui) este precum lanţurile şi cătuşele?" „De ce nu l-ai făcut să vadă că viaţa şi moartea şi cele cu putinţă şi cele cu neputinţă sînt un singur fir şi un singur şirag nesfîrşit, astfel dezlegîndu-l de lanţuri şi de cătuşe?" „Dacă Cerul l-a pedepsit, răspunse Cel-fără-degete, cum aş putea eu oare să-l dezleg?"

Zhuang zi, cap. 5 „Dovezi ale deplinătăţii Puterii"

Shentu Jia, căruia i se tăiase un picior, studia, laolaltă cu Zi Chan (= mare dregător) din Zheng, sub îndrumarea lui Bohun Wuren. Zi Chan îi spuse lui Shentu Jia: „Dacă ies eu mai întîi, rămîneţi în urmă; dacă ieşiţi dumneavoastră primul, eu am să mai rămîn o clipă."

A doua zi, cei doi erau aşezaţi pe aceeaşi rogojină în sala în care îşi primeau învăţătura, cînd Zi Chan zise: „Dacă ies eu mai întîi, rămîneţi în urmă; dacă ieşiţi dumneavoastră primul, eu am să mai rămîn o clipă. Acum tocmai vreau să plec, vreţi sau nu să rămîneţi în urmă? De altminteri, cînd vedeţi un mare dregător, dumneavoastră nu vă daţi la o parte din calea lui (= nu arătaţi respectul cuvenit). Poate vă credeţi cumva deopotrivă cu mine?"

„În casa Maestrului, răspunse Shentu Jia, mai există oare mari dregători? Dregătoria dumneavoastră multă bucurie vă aduce şi vă credeţi mai presus decît ceilalţi oameni. Eu am auzit spunîndu-se: «Pe oglinda care străluceşte precum cleştarul, ţărîna şi praful nu se aşază, căci dacă s-ar aşeza n-ar

mai străluci. Dacă stai multă vreme laolaltă cu oamenii vrednici ai să fii şi tu fără greşeală.» Cel de la care vă primiţi măreţia este Maestrul, însă tot mai rostiţi asemenea vorbe: oare nu e aceasta o greşeală?"

Zi Chan replică: „Deşi sînteţi aşa cum sînteţi (= mutilat, ca pedeapsă pentru o faptă rea), tot mai vreţi să vă luaţi la întrecere cu Yao (= împărat legendar) în privinţa bunătăţii. O simplă socoteală a Puterii (care v-a mai rămas) n-ar fi de ajuns ca să vă facă să vă întoarceţi la sine (= să vedeţi greşelile săvîrşite în trecut şi poziţia umilă, să vă evaluaţi cum trebuie)?"

„Cei care pun greşelile lor pe socoteala altora, socotind că nu meritau să-şi piardă piciorul, sînt mulţi, însă cei care se socotesc ei înşişi vinovaţi, socotind că nu meritau să-şi păstreze piciorul, sînt foarte puţini. Numai omul înzestrat cu Putere poate să cunoască ceea ce nu poate fi ocolit şi se supune liniştit sorţii. Cine rătăcea în faţa ţintei cînd Yi (= celebru arcaş din Antichitate) îşi încorda arcul trebuia să fie lovit de săgeată; dacă totuşi nu era lovit, însemna că aşa îi fusese scris. Oamenii care sînt întregi la trup şi rîd de mine că nu am decît un picior sînt numeroşi, iar înainte aceasta era o pricină de mare supărare pentru mine; după ce am ajuns în casa Maestrului, am încetat să mă mai supăr şi m-am întors (= mi-am reluat natura originară eternă). Nu ştiu dacă nu cumva Maestrul m-a purificat prin Bine. De nouăsprezece ani rătăcesc cu Maestrul (= pe tărîmul lui Dao) şi o clipă n-am mai avut ştiinţă de faptul că mi s-a tăiat un picior. Acum dumneavoastră şi cu mine rătăcim în lumea interioară (= ne perfecţionăm sinele), însă dumneavoastră vă legaţi de ceea ce se află în afara mea: oare nu e aceasta o greşeală?"

Zi Chan se ruşină şi, schimbîndu-se la faţă şi la înfăţişare, spuse: „Vă rog mult să nu mai spuneţi nimic despre asta!"

Zhuang zi, cap. 5 „Dovezi ale deplinătăţii Puterii"

28

Cine cunoaşte masculinul
şi păstrează femininul[1]
devine albia Subcerescului[2]:
fiind albia Subcerescului
nu părăseşte eterna Putere[3]
şi se întoarce-n pruncie[4].
Cine cunoaşte albul
şi păstrează negrul[5]
devine modelul Subcerescului[6]:
fiind modelul Subcerescului
nu se abate de la eterna Putere
şi se întoarce în nemărginire.[7]
Cine cunoaşte gloria
şi păstrează umilinţa
devine valea Subcerescului:
fiind valea Subcerescului
îi ajunge eterna Putere[8]
şi se întoarce la starea lemnului nelucrat.
Prin lucrare, lemnul nelucrat devine
unealtă[9]
iar Înţeleptul, folosind-o,
ajunge mai marele dregătorilor:
marele sculptor însă nu ciopleşte.[10]

1. Wang Bi consideră că masculinul reprezintă poziţia proeminentă, iar femininul poziţia retrasă, ilustrînd prin fraza din capitolul 7: „Prin urmare Înţeleptul în spate se aşază şi astfel în faţă se află." Heshang Gong susţine însă că cei doi termeni ar simboliza favoarea şi dizgraţia, în timp ce majoritatea exegeţilor contemporani îi citesc drept simboluri ale tăriei şi slăbiciunii. În sfîrşit, alţi comentatori văd în cei doi termeni simboluri ale intuiţiei şi raţiunii. O lectură aparte este sugerată de Xu Fancheng, care crede că cele două rînduri s-ar referi la arta militară, avînd sensul de „păstrează înţelegerile şi respectă promisiunile".

2. Capătă virtutea atotcuprinderii.

3. Structura gramaticală a frazei permite şi alte lecturi. Iată cîteva: „He knows all the time a power that he never calls upon in vain" (Waley); „eternal De_1 does not change" (Erkes); „one will not digress from constant virtue" (Paul J. Lin); „eternal Life (= De_1) does not leave him" (Wilhelm) etc.

4. Întoarcerea în pruncie, menţionată şi în alte capitole, este regresiunea simbolică la o stare de inocenţă şi simplitate deplină, anterioară dorinţei şi cunoaşterii, regresiune aflată la capătul demersurilor (eventual şi al diverselor practici şi tehnici speciale) ale daoistului. Iată cum comentează Wang Bi: „Copilaşul nu-şi foloseşte ştiinţa (niciodată), căci el se uneşte cu ştiinţa care vine de la sine (= intuiţia)."

5. Albul este un simbol comun al gloriei şi onoarei, în timp ce negrul este simbolul ruşinii şi umilinţei. Heshang Gong comentează însă diferit, considerînd că cei doi termeni ar desemna lumina (= iluminarea) şi tăcerea: „Deşi cineva se ştie pe sine luminos şi pătrunzător, trebuie să păstreze această (stare) prin tăcere, ca şi cum s-ar afla în tăcere şi ar fi de nevăzut." Aceeaşi interpretare este nuanţată de către exegeţii contemporani, care propun perechi de tipul: „luminat"/„confuz", „strălucitor"/„nedesluşit", „poziţie înaltă"/„poziţie umilă" etc. De remarcat că, la fel cum „femela" este unul din simbolurile preferate ale textului (vezi cap. 6, de exemplu), şi „întunericul" (sau „încîlceala de minte, confuzia") este un simbol recurent, Înţeleptul fiind, potrivit standardelor relative ale oamenilor, neştiutor (cf. cap. 20), şi astfel aproape de Dao.

6. Vezi capitolul 22, nota 3.

7. Literal, „a se întoarce în fără-limită". Unii exegeţi au considerat că sintagma tradusă de noi prin „nemărginire" ar trebui în fapt să fie citită ca *tai ji*, „polul suprem, limita absolută, ultima realitate", ceea ce este posibil, dar nu şi probabil, în opinia noastră. Numeroşi comentatori au adus argumente destul de solide cu privire la statutul de interpolare al acestor ultime şase rînduri (aflate într-o simetrie perfectă atît cu primele şase rînduri ale capitolului cît şi cu următoarele şase); astfel, ele ar fi mai degrabă o ilustrare sau un comentariu al fragmentului iniţial, sau o introducere pentru cel care urmează. Caracterul de interpolare pare a fi demonstrat şi de *Zhuang zi* (cap.33, „Subcerescul"), care îi atribuie lui Lao Dan următoarele fraze: „Cine cunoaşte masculinul şi păstrează femininul devine albia Subcerescului; cine cunoaşte albul şi păstrează umilinţa devine valea Subcerescului." În acest fel, 22 de caractere din textul original ar trebui eliminate. Cu toate acestea, se pare că interpolarea s-a produs la o dată foarte timpurie (aşa cum afirmă şi D.C. Lau), întrucît aceste şase rînduri apar în ambele texte de la Mawangdui. Este adevărat însă că în manuscrisele recent descoperite aceste rînduri sînt aşezate la sfîrşitul pasajului care începe cu „Cine cunoaşte gloria..."; această aşezare, tipică pentru

un comentariu, întrerupe continuitatea semantică şi ideatică a capitolului, constituind astfel încă o probă în favoarea statutului incert al acestor fraze.

8. Sau „eterna Putere îl mulţumeşte", ceea ce nu pare a fi potrivit în context. Heshang Gong citeşte aici, după o glosă proprie, „eterna Putere (aici) se opreşte".

9. Literal, „cînd lemnul nelucrat se disperseazā/împrăştie, devine unealtă".

10. Aceste ultime trei rînduri sînt construite în jurul relaţiei semantice cu totul speciale stabilite, în context, între guvernare şi cioplire. Astfel, „uneltele" sau „vasele" create prin prelucrarea lemnului nelucrat (= simplitatea naturală, natura simplă, nesofisticată a oamenilor) desemnează în fapt persoanele oficiale şi miniştrii de la curtea unui rege. Pe de altă parte *zhi*$_2$, „sculptor", de la un sens iniţial de „a tăia, a croi", a ajuns să însemne şi „a ciopli, a sculpta" şi, prin extensie, „a institui, instituţie, sistem", fiind în plus omofon cu *zhi*$_3$, „a guverna". În sfîrşit, termenul tradus de noi prin „a ciopli" are şi sensul de „a răni, a mutila, a face rău". Astfel, prin interpretarea diferită a fiecărui termen, ultima frază mai poate fi citită şi ca: „marele conducător nu taie"; „o mare instituţie nu face rău"; „marele sistem nu va fi distrus"; „un mare guvern nu răneşte poporul"; „marele maestru nu face rău nimănui"; „un mare conducător nu face diferenţe"; „o adevărată cioplire nu taie" etc. Am încercat, în traducere, să păstrăm ceva din pluralitatea de sensuri a originalului, deşi, în opinia noastră, analogia este destul de clară: starea de simplitate naturală a oamenilor a fost distrusă în momentul apariţiei guvernării, care instituie ordine şi ierarhii subiective şi relative. Dao însuşi (sau cel care îl urmează pe Dao), „marele sculptor", nu introduce aceste diferenţieri, care se manifestă de altminteri prin legi şi ritualuri dăunătoare. Fiind obligat să accepte această stare de lucruri, Înţeleptul în guvernare practică nefăptuirea, „mai marele dregătorilor" rămînînd mereu într-o stare perfectă de nonacţiune şi lăsînd fiecare făptură să-şi urmeze rostul. Calea pentru a obţine poziţia de „mai mare al dregătorilor" este sintetizată într-un alt capitol (67): „... pentru că nu-ndrăznesc să fiu primul pot să ajung mai marele dregătorilor."

Acest capitol reuneşte aproape toate simbolurile textului („femela", „albia" — locul din aval, vezi cap. 8 —, „valea", „umilinţa" şi „lemnul nelucrat") şi cîteva din temele sale centrale (nefăptuirea, întoarcerea), fiind astfel, în ciuda statutului de interpolare al unor fraze, unul dintre cele mai coerente pasaje din *Dao De Jing*. Caracterul său reprezentativ pentru întreaga carte este confirmat şi de *Zhuang zi*: în capitolul „Subcerescul" (în care sînt comentate şi expuse din perspectivă daoistă doctrinele celor mai însemnaţi filozofi ai vremii), lui Lao zi i se atribuie fraze din cuprinsul acestui capitol, considerate tipice pentru învăţătura sa.

28.1 Despre întoarcerea la adevărata natură

„Ce înseamnă Cer? Ce înseamnă om?", întrebă Spiritul Rîului. Spiritul Mării din Nord răspunse: „Cerul face ca bivolii şi caii să aibă patru picioare. Omul este cel care pune căpăstrul pe capul calului şi bagă belciugul în nările bivolului. De aceea se spune că omul nu trebuie să nimicească ce vine de la Cer, că voinţa oamenilor nu trebuie să-mpiedice lucrurile să-şi împlinească soarta şi că nu trebuie să sacrifici ceea ce ai (= natura originară, Puterea, viaţa) de dragul gloriei. Urmînd cu atenţie spusele acestea, fără să te îndepărtezi de ele, te poţi întoarce la adevărata ta natură."

Zhuang zi, cap. 17 „Şuvoaiele de toamnă"

29

Cine va dori să ia în stăpînire Subcerescul
şi-n el să făptuiască[1] —
prea bine văd că nu va putea să o facă:
Subcerescul e un vas sacru
şi-n el făptuirea nu-i cu putinţă[2],
căci cine făptuieşte îl strică
iar cine strîns îl ţine îl pierde[3].

Dintre lucruri[4]
unele merg înainte, altele urmează[5],
unele-s fierbinţi, altele sînt reci[6],
unele sînt tari, altele sînt slabe,
unele se-nalţă, altele se prăbuşesc[7].
Prin urmare Înţeleptul
părăseşte prea-multul,
părăseşte luxosul,
părăseşte exageratul.[8]

1. O lectură alternativă a acestor rînduri, infirmată însă de tradiţie, ar putea fi: „Generalii (= conducătorii militari) doresc să ia în stăpînire Subcerescul şi acţionează (în acest scop)."

2. Liu Shipei, Yi Shunding, Ma Xulun, Jiang Xichang şi Gao Heng, bine cunoscuţi exegeţi moderni ai textului, cărora li se adaugă şi Feng Dafu dintre comentatorii contemporani, introduc imediat după acest rînd, pe baza comentariului lui Wang Bi şi a variantelor acestui capitol citate în diverse alte texte, un rînd simetric de tipul: „şi nici nu poate fi strîns ţinut". În acest fel, aceste două rînduri ar realiza o structură simetrică şi cu următoarele două fraze. Textele de la Mawangdui au infirmat însă această lectură.

3. Aceste ultime două rînduri apar şi în capitolul 64. Wang Bi le comentează astfel: „Este în firea lucrurilor să fie naturale; de aceea aceasta (= natura, firea lucrurilor) poate fi urmată, dar nu se poate acţiona asupra ei, poate fi pătrunsă, dar nu poate fi strîns ţinută (= controlată). Firea lucrurilor este veşnică, însă dacă impunem vreo

acţiune asupra ei ea va fi, hotărît, stricată. Lucrurile vin şi se duc (de la sine), dar dacă le ţinem strîns hotărît le vom pierde."

4. Am eliminat, pe baza textelor de la Mawangdui, confirmate şi de alte variante ale textului şi acceptate de unii exegeţi contemporani, conjuncţia care reunea artificial cele două fragmente ale capitolului în variantele standard.

5. Heshang Gong, care consideră că întregul capitol este unitar şi coerent, interpretează „lucrurile" drept „oamenii, poporul" şi comentează acest rînd: „Cei de jos îl urmează cu siguranţă pe cel de deasupra lor, oriunde se îndreaptă acesta." O lectură relativ asemănătoare propune şi Jiang Xichang, care echivalează: „Este în firea oamenilor din Subceresc ca unii să vrea să meargă în faţă, iar altora să le placă să vină din urmă."

6. Cei doi termeni traduşi de noi prin „fierbinte", respectiv „rece" apar în multiple variante grafice, legitimînd astfel numeroase lecturi: „unele expiră, altele inspiră", „unele suflă cald, altele suflă rece", „unele respiră încet, altele respiră repede", „unele fluieră, altele suflă" etc. Toate aceste echivalări, la fel ca şi traducerea noastră, nu reuşesc să redea decît parţial legătura dintre suflu/respiraţie şi cald/rece care există în textul original.

7. Şi aici variantele grafice destul de diferite au dat naştere la lecturi extrem de variate: „unele înving, altele se prăbuşesc", „unele sprijină, altele cad", „unele se rup, altele sînt stricate", „unii cultivă, alţii distrug", „unele se află în trăsură, altele lîngă trăsură" (!), „unele sînt fără primejdii, altele te pun în pericol", „unele încarcă, altele se înclină", „unele încep, altele termină" etc. Am urmat textele de la Mawangdui, prin „a înălţa" echivalînd un termen cu sensul iniţial de „a acumula (pămînt), a face o movilă (de pămînt)", iar prin „a se prăbuşi" un termen cu sensul de „a (se) distruge, a (se) ruina".

În locul structurii „unele... altele", diverşi exegeţi citesc „uneori... alteori", ceea ce pune şi mai bine în lumină legea alternanţei şi coexistenţei contrariilor, expusă în acest capitol.

8. „Prea-multul" desemnează, potrivit lui Heshang Gong, dorinţele şi poftele lascive, „luxul" se referă la haine şi ornamente, precum şi la mîncarea şi băutura excesivă, iar „exageratul" denumeşte palatele, apartamentele, terasele şi pavilioanele. Iată cum comentează Wang Bi pasajul final al capitolului: „Toate aceste (expresii de tipul) «unele... altele» arată că lucrurile şi evenimentele merg în aceeaşi direcţie sau în sens contrar, se întorc sau revin, şi că nu trebuie să se acţioneze asupra lor şi că nu trebuie să fie controlate sau să li se facă vreun rău. Înţeleptul atinge desăvîrşirea firescului, (rătăcind) fără piedici prin condiţionările fiecărui lucru. De aceea, el urmează şi nu făptuieşte, intră în curgerea lucrurilor şi nu le ţine rînduiala, dînd la o parte ceea ce duce la nedumerire şi ţinîndu-se departe de ceea ce derutează. Astfel, inimile (oamenilor) nu sînt cuprinse de haos, iar fiecare lucru se potriveşte firii sale."

29.1 Anecdotă despre Confucius

Un discipol al lui Lao Lai zi ieşise să adune lemne de foc, cînd îl întîlni pe Confucius. La întoarcere îi spuse maestrului său: „Acolo (= în pădure) era un om înalt în partea de sus a trupului şi scurt în cea de jos, aplecat din spate şi cu urechile mult depărtate de cap; după privirea din ochii lui ai zice că se ocupă de buna rînduire a întregului cuprins dintre cele patru mări. Eu nu ştiu al cui fiu ar putea el să fie." „E Confucius. Cheamă-l încoace."

Cînd Confucius veni la el, Lao Lai zi îi spuse: „Qiu (= Confucius), nu te mai arăta aşa de mîndru şi de atotştiutor şi astfel ai să ajungi un om cu adevărat ales."

Zhuang zi, cap. 26 „Lucrurile exterioare"

30

Cine prin Dao îl ajută pe stăpînul
oamenilor[1]
nu foloseşte tăria armelor împotriva
Subcerescului[2]
căci un asemenea lucru cuvenită răsplată
primeşte[3]:
pe locul în care oastea se-aşază
spinii şi buruienile au să răsară
iar după o mare-ncleştare
hotărît vine-un an de foamete[4].
Cel iscusit izbîndeşte[5] şi-apoi se opreşte
căci nu îndrăzneşte să-şi folosească tăria[6],
izbîndeşte şi nu se preaslăveşte,
izbîndeşte şi nu se preamăreşte[7],
izbîndeşte şi nu se mîndreşte[8],
izbîndeşte căci alta nu are a face:
aceasta se cheamă
„a izbîndi fără a-ţi arăta tăria“[9].
Lucrurile înfloresc şi-apoi îmbătrînesc[10]:
aceasta se cheamă „a nu fi cu Dao“[11].
Tot ce nu e cu Dao repede piere.[12]

1. Cel care propune doctrina daoistă unui principe feudal — un filozof itinerant de orientare daoistă sau aparţinînd acestei şcoli.

2. Termenul echivalat de noi, şi aici şi mai jos, prin „tărie" poate fi citit şi ca „a forţa", „a-şi folosi forţa", „a face paradă de forţă" etc. Nuanţele obţinute nu modifică substanţial sensul frazei.

3. Acest rînd a mai fost echivalat, în funcţie de lectura termenului parafrazat prin „a-şi primi răsplata", în numeroase alte feluri: „actions return onto one's head" (Wilhelm); „this will invite retaliation" (Paul J. Lin); „such doings are well requitted" (Erkes); „such a course is likely to boomerang" (Mair); „Such affairs have a way of returning" (Ellen M. Chen) etc. Heshang Gong consideră că oamenii îi dau su-

veranului o binemeritată răsplată (= „nu au nimic a-i reproşa") tocmai pentru că *nu* foloseşte armele împotriva lor.

4. Aceste ultime două rînduri nu apar în textele de la Mawangdui, iar comentatorii contemporani le consideră a fi o interpolare.

5. Termenul *shan*, „cel iscusit", poate fi echivalat şi prin „cel bun", însă o lectură din perspectivă morală nu pare a fi foarte potrivită. Majoritatea traducătorilor şi exegeţilor consideră, pe bună dreptate, că termenul desemnează mai degrabă un bun general, un bun conducător de oşti. În loc de „a izbîndi" (= a ajunge la rezultatul dorit) s-au mai propus şi „a învinge, a obţine victoria" sau „a ajuta, a da ajutor la nevoie".

6. Sau „nu îndrăzneşte să facă apel la forţă", „nu foloseşte forţa ca să pună mîna pe ceva", „nu îndrăzneşte să ia cu de-a sila" etc. Indiferent de lectură, fraza se referă cu siguranţă la arta războiului.

7. Două rînduri cu sens asemănător apar şi în capitolele 22 şi 24.

8. Literal, „nu e arogant".

9. Am citit, pe baza textelor de la Mawangdui, o concluzie la cele prezentate mai sus, acest tip de frază, care sintetizează substanţa unui pasaj mai extins, apărînd destul de des în *Dao De Jing*. Lectura noastră este confirmată şi de alte numeroase variante tradiţionale, care introduc tot o concluzie, de tipul „aceasta (este)". Potrivit variantelor standard ale lui Wang Bi şi Heshang Gong, rîndul ar trebui citit, simetric: „izbîndeşte dar nu foloseşte tăria". Ca şi mai sus, în loc de „(a-ţi arăta) tăria" se poate citi „a folosi forţa", „a forţa" etc.

10. Sau „lucrurile (pentru că) înfloresc, de aceea şi îmbătrînesc". Gao Heng (1943), urmat de D.C. Lau, citeşte întregul rînd: „Cînd lucrurile care înfloresc (= aflate la maturitate) fac rău celor bătrîne (— aceasta se cheamă...)." Lectura este întemeiată pe o glosă îndreptăţită din punct de vedere filologic, dar manuscrisele de la Mawangdui par a confirma interpretarea tradiţională: „Cînd lucrurile sînt în floare (= tinere, la maturitate) şi totuşi bătrîne (— aceasta se cheamă ...)."

11. Literal, „nu (este) Dao". Sensul este obscur, aceste fraze încercînd probabil să construiască o analogie între arta militară şi viaţa plantelor: cînd acestea „se întăresc" (= cresc şi se dezvoltă şi nu mai au fragilitatea şi elasticitatea vlăstarului), se ofilesc sau se usucă repede după aceea. La fel, cu cît o oaste este mai tare şi foloseşte mai mult violenţa şi forţa, cu atît mai repede piere. Această analogie este dezvoltată pe larg în capitolul 76, în finalul căruia o găsim expusă direct: „... dacă oastea e tare, nu are izbîndă, iar copacul de-i tare, va fi tăiat." A citi precum Cleary: „(If you peak in strength, you then age); this, it is said, is unguided" nu pare a fi recomandabil.

12. Aceste ultime trei rînduri se regăsesc şi în capitolul 55.

30.1 Pericolul de-a avea o oaste

Înțeleptul nu socotește că este obligatoriu ceea ce e obligatoriu (= în opinia oamenilor) și din această pricină el nu se folosește de arme. Oamenii de rînd socotesc că ceea ce nu e obligatoriu este de fapt obligatoriu, și de aceea se folosesc de multe ori de arme. Cel care e deprins cu armele caută prin fiece faptă să-și împlinească pofta inimii; cel care se bizuie pe tăria armelor repede piere.

Zhuang zi, cap. 32 „Lie Yukou"

31

Armele nu sînt unelte de bun augur[1]
şi nimănui nu-s pe plac:
deci cel ce pe Dao-l urmează
nu se-nsoţeşte cu ele.[2]
Principele[3]
în vreme de pace preţuieşte stînga,
în război pe dreapta pune preţ[4].
De aceea
armele nu sînt uneltele principelui
căci nu sînt unelte de bun augur[5],
şi numai cînd alta nu are a face
le foloseşte:
el pune însă calmul şi reţinerea
mai presus de orice[6]
şi faptele de arme nu-i par frumoase[7].
Dacă i s-ar părea frumoase,
uciderea oamenilor bucurie i-ar face:
cel ce se bucură cînd ucide oameni
nu-şi împlineşte voia în Subceresc.
Prin urmare
în lucrările de bun augur
stînga se cuvine cinstită,
iar în lucrările de rău augur
dreapta se cuvine cinstită.
De aceea
a doua căpetenie în stînga se-aşază
iar mai marele oastei în dreapta se-aşază:
adică se-aşază potrivit ritualului funerar.
Uciderea mulţimilor de oameni
cu lacrimi şi jale se cade-a fi plînsă;
izbînda în luptă
cu ritualuri funerare se cuvine întîmpinată.

Acest capitol nu este comentat de Wang Bi, ceea ce i-a făcut pe unii exegeţi să-l considere o interpolare tîrzie sau, mai degrabă, să susţină că unui prim nucleu al textului i s-au adăugat comentariile lui Wang Bi. Textele de la Mawangdui, care diferă foarte puţin aici de variantele standard şi pe care le-am urmat aproape în totalitate în echivalarea acestui capitol, demonstrează însă că, dacă este vorba de o interpolare, aceasta s-a produs foarte devreme şi că în nici un caz nu datorăm forma actuală a textului unui accident de copiere în urma căruia comentariile lui Wang Bi s-au amestecat cu textul original. Cu toate acestea, caracterul puţin închegat al capitolului nu poate fi contestat: numeroasele fraze redundante, repetiţiile şi dezvoltările în stilul comentariului explicativ, prezenţa conjuncţiilor şi a locuţiunilor conjuncţionale de tipul „de aceea", „prin urmare", „deci" etc. (introducînd de obicei în comentarii fraze care sintetizează sensul celor expuse în cuprinsul textului) constituie bune dovezi în acest sens. În plus, cei doi termeni din jargonul militar care apar în finalul capitolului (traduşi de noi prin „a doua căpetenie", respectiv „mai marele oastei") au început să fie folosiţi numai în dinastia Han; acest lucru poate să arate fie că acest capitol a fost adăugat celorlalte relativ tîrziu (probabil în secolul -2), fie că în acea perioadă comentariile unui exeget sau editor necunoscut s-au amestecat iremediabil cu substanţa textului original.

Numeroşi exegeţi chinezi moderni şi contemporani şi chiar unii traducători (spre exemplu D.C. Lau) au propus diferite rearanjări ale conţinutului capitolului, eliminînd chiar pasaje întregi. Noi am preferat să urmăm, cum am spus mai sus, textele de la Mawangdui.

1. În variantele standard ale lui Wang Bi şi Heshang Gong apărea, ca atribut pentru „arme", şi un termen cu sensul de „bun, de bună calitate" sau „ornamentat" (după cum îl glosează Heshang Gong), iar în „textul vechi" apărea un altul, cu sensul de „frumos". Exegeza tradiţională a interpretat sintagma „armele bune/frumoase" ca un nume generic pentru cele cinci tipuri de arme folosite în vechime, arcul, săgeţile, suliţa etc. Potrivit gloselor exegetului modern Wang Niansun, acceptate şi de Gao Heng, D.C. Lau şi alţi comentatori, primele patru rînduri ale capitolului ar trebui citite: „Tocmai pentru că armele sînt unelte de rău augur şi (tocmai pentru că) nimeni nu le place, (de aceea) cel ce pe Dao îl urmează nu se însoţeşte cu ele." Urmînd textele de la Mawangdui, aceste diferenţe de interpretare devin irelevante. Termenul tradus de noi prin „arme" mai poate fi citit şi ca „soldaţi". *Qi*$_2$, echivalat aici prin „unelte", poate avea şi sensul figurat de „manieră de guvernare" (cf. cap. 36, nota 5). Într-o asemenea lectură, această primă frază a capitolului nu ar mai sublinia împotrivirea daoistului faţă de utilizarea armelor şi a forţei în general, ci faţă de doctrinele militariste ale vremii, cu precădere cea legistă.

2. Aceste ultime trei rînduri se regăsesc şi în capitolul 24.

3. Am tradus prin „principe" acelaşi termen, *junzi*, ca în capitolul 26 (vezi nota 2).

4. Stînga este Yang şi este pusă în relaţie cu pacea, fericirea şi fastul ceremoniilor din palat; dreapta este Yin şi este corelată cu doliul şi evenimentele neprielnice.

5. Aceste ultime trei rînduri ar trebui citite, potrivit variantelor standard: „Armele nu sînt unelte de bun augur şi nu sînt uneltele unui principe."

6. Sintagma echivalată de noi prin „a punc ... mai presus de orice" are sensul literal de „este/devine superior". De aici, diverse nuanţe precum: „calmul şi reţinerea îl fac (pe principe) să fie principe (= «superior»)", „calmul şi reţinerea constituie cele mai înalte valori/cea mai bună politică" etc. O lectură directă pe baza textelor de la Mawangdui este greu de acceptat: „Ascuţimea şi soliditatea armelor sînt mai presus de orice." Este posibil ca diferenţa să se datoreze unei grafii corupte.

7. Potrivit variantelor standard, acest rînd ar trebui citit: „Învinge, dar nu consideră (victoria) un lucru frumos (= demn de admiraţie)."

31.1 Despre cît de lipsită de substanţă este o victorie

Ducele Wu (= ducele Wu din Wei, un mare războinic) îl întrebă pe Xu Wugui: „De multă vreme doream să mă întîlnesc cu dumneavoastră. Aş vrea să-mi iubesc poporul (= să practic omenia) şi, urmînd numai dreapta judecată, să las armele deoparte. Un asemenea lucru e oare cu putinţă?" Xu Wugui răspunse: „Nu e cu putinţă. De îndată ce-ai început să-i iubeşti pe oameni, ai început să le faci şi rău; cînd ai lăsat toate armele deoparte, ai pus şi temelia pentru făurirea de noi arme. Dacă Măria Ta începe cu aceste lucruri, mi-e teamă că nu-ţi vei împlini vrerea, căci toate faptele de bine sînt instrumente ale răului. Dacă Măria Ta urmează omenia şi dreapta judecată, vei fi doar mai aproape de făţărnicie. Forma mereu dă naştere unei alte forme (= omenia şi dreapta judecată întotdeauna provoacă apariţia făţărniciei), orice împlinire duce la prăbuşire, iar schimbările aduc întotdeauna războaie. Măria Ta nu trebuie să-ţi aşezi la vedere rîndurile de războinici, între foişoarele Li şi Qiao, şi nici pedestraşii şi călăreţii în curţile palatului Jiutan (= să nu faci paradă de forţă). Nu ascunde în inimă gînduri rele numai ca să poţi să-ţi atingi ţelul şi nu căuta să izbîndeşti punînd lucrurile la cale dinainte, prin viclenie ori prin război. Dacă ucizi oameni (= populaţia unui alt stat, într-un război de cucerire) şi pămînturile tale ajung de două ori mai întinse, totul numai ca

să-ţi împlineşti pornirile egoiste — la ce e bun un asemenea război? Unde se află (= în ce constă/ce valoare are) o asemenea izbîndă? Măria Ta trebuie să te opreşti şi să-ţi cultivi Adevărul lăuntric, pentru a te potrivi Cerului şi pămîntului şi a nu merge niciodată împotriva lor: în acest fel, oamenii n-au să mai ştie ce înseamnă moartea. Ce folos i-ar mai aduce atunci Măriei Tale să lase armele cu totul deoparte?“

Zhuang zi, cap. 24 „Xu Wugui“

32

Dao e întotdeauna fără de nume.
Deşi lemnul nelucrat este mărunt[1]
nimeni în tot Subcerescul
nu-l poate supune[2].
Dacă dregătorii şi regele
ar putea să-l păstreze,
cele zece mii de lucruri
singure ar veni să li se-nchine[3],
Cerul şi pămîntul s-ar uni
şi rouă dulce-ar cădea[4],
nimeni nu le-ar mai porunci oamenilor
care singuri şi-ar găsi buna aşezare[5].
Cînd a-nceput cioplirea
s-au ivit însă numele[6];
o dată ce numele s-au ivit
trebuie să ştii să te opreşti[7]:
ştiind să te opreşti,
vei ocoli primejdia.
Astfel, Dao este în Subceresc
precum şuvoaiele repezi
faţă de rîuri şi mare.[8]

Sinologii susţineau în general, pe baza unei analize detaliate a vocabularului folosit în acest capitol, că o parte din comentariul lui Wang Bi este amestecat cu textul original. Textele de la Mawangdui au infirmat această ipoteză.

1. Aceste două rînduri sînt extrem de simple în textul original, însă lipsa punctuaţiei şi pluralitatea de relaţii gramaticale care se pot stabili între termeni au dat naştere la numeroase lecturi. În afara punctuaţiei standard, impusă de Wang Bi şi Heshang Gong şi urmată de marea majoritate a exegeţilor chinezi, cel puţin alte două feluri de punctuaţie sînt posibile, prima propusă de Wang Fuzhi, un celebru comentator de la sfîrşitul dinastiei Ming (1368–1644), iar cealaltă de

către Hu Shi, bine cunoscut sinolog modern. În plus, nu se poate stabili cu certitudine care este regimul gramatical al termenului *chang*, echivalat de noi prin „întotdeauna", care poate fi citit atît adverbial cît şi adjectival. Iată alte cîteva posibile lecturi: „Dao este etern, este fără nume, este lemnul nelucrat; deşi este mărunt…"; „Dao este etern şi nu are nume. Lemnul nelucrat, deşi mărunt…"; „Dao este etern. Lemnul nelucrat şi fără de nume, deşi mărunt…"; „Dao este întotdeauna/la origine lemnul nelucrat şi fără de nume; deşi mărunt…"; „Eternul Dao este fără de nume. Lemnul nelucrat…"; „Eternul Dao este lemnul nelucrat şi fără de nume. Deşi mărunt…"; „Dao nu are un nume constant. Lemnul nelucrat…" etc.

În traducerea noastră, legătura dintre aceste două fraze este cu mult mai slabă decît într-o echivalare de tipul: „Dao este… lemnul nelucrat." În fapt, simplitatea (= „lemnul nelucrat") nu este Dao, ci o formă de manifestare sau un atribut al lui Dao, termenul fiind folosit în acest sens într-un capitol foarte asemănător cu acesta, capitolul 37. Cum Dao însuşi este nenumit, *pu* reprezintă o simplă denumire, pe care textul o propune în lipsa unei terminologii mai adecvate. De altminteri, pe lîngă tema nefăptuirii, care ocupă locul central în acest capitol, cruciada împotriva actelor de instituire a realităţii prin limbaj, ca temă centrală a întregului text,-îşi găseşte şi aici o bună ilustrare.

2. Literal, „nu-l poate trata ca pe un supus, ca pe un inferior".

3. Termenul echivalat aici prin „a se închina" are sensul iniţial de „oaspete". Dezvoltarea semantică poate fi explicată prin faptul că un oaspete „se închină", se supune şi depune un omagiu gazdei, mai ales în cazul în care „gazda" este suveranul, ca aici. Sensul frazei rămîne destul de clar: dacă regele şi dregătorii lasă oamenii („cele zece mii de lucruri") să-şi păstreze simplitatea şi naturaleţea, nu vor avea dificultăţi în guvernare. Iată cum comentează însă Wang Bi aceste rînduri: „Îmbrăţişează (simplitatea) lemnului nelucrat şi nu făptui, nu-ţi obosi adevărata natură prin lucruri (exterioare), nu fă rău spiritului tău prin dorinţe; astfel lucrurile vor fi de la sine oaspeţi (ai spiritului tău), iar la Dao de la sine vei ajunge."

4. Unirea Cerului şi a pămîntului din care apare roua dulce este un semn de bun augur care indică faptul că armonia şi pacea domnesc printre oameni.

5. Unii exegeţi contemporani, bazîndu-se pe ambiguitatea gramaticală a acestor rînduri şi pe polisemia termenului parafrazat de noi prin „a-şi găsi buna aşezare", leagă direct această frază de cele precedente, citind: „… fără ca poporului să i se dea ordine, (roua dulce) este aşezată/distribuită în mod egal (în Subceresc)." Este mai probabil însă că textul intenţionează aici o analogie: la fel cum roua dulce cade în mod natural şi fără ca cineva sau ceva să o determine, tot aşa şi oamenii îşi găsesc buna aşezare fără ca cineva să le dea vreo poruncă.

În loc de „a-şi găsi buna aşezare" s-au mai propus „(a fi) egal, la fel", „a fi în echilibru", „(a fi) just, imparţial" etc.

6. „Cioplirea" lemnului nelucrat, îndepărtarea de simplitate şi naturaleţe, aduce cu sine cunoaşterea şi diferenţele marcate prin încadrarea într-un sistem social cu reguli bine definite. Pericolul numelor-instituţii este subliniat şi în capitolul 28 (vezi nota 10). Datorită polisemiei termenului *zhi*$_2$ („a ciopli, a tăia, instituţie, sistem" etc.) numeroase alte lecturi sînt posibile: „The beginning rules those having names" (Erkes); „In the beginning of creation, all were given names" (Paul J. Lin); „When creation begins, only then are there names" (Wilhelm); „As soon as one begins to divide things up, there are names" (Mair); „At the beginning of institution, names come to be" (Ellen M. Chen); „The human civilization arose and there were names" (Lin Yutang) etc.

7. Potrivit variantei lui Heshang Gong, acest rînd ar trebui echivalat: „Cerul va şti şi el acest lucru/să se oprească" (ultimul caracter diferă de la ediţie la ediţie şi de aceea menţionăm ambele variante). Prezenţa termenului „Cer" este probabil datorată unei greşeli de copiere, iar termenii echivalaţi mai sus prin „a se opri", respectiv prin „acest (lucru)" sînt omofoni, prezenţa lor alternativă în diversele ediţii ale lui Wang Bi constituind o dovadă în plus a caracterului oral al textului. Unii exegeţi exploatează această omofonie, considerînd că „acest lucru" se referă la Dao, ajungînd la lecturi interesante de genul: „o dată ce numele s-au ivit, trebuie să-l cunoşti pe Dao (= să nu te laşi atras de relativitatea denumirilor şi astfel să te îndepărtezi de Dao)". Chiar urmînd varianta standard fraza poate fi şi mai mult nuanţată: „(lucrurile) avînd nume, îşi vor cunoaşte limitele"; o asemenea lectură subliniază capacitatea numelor de a determina şi orienta realitatea, unul din subiectele clasice ale filozofiei chineze.

Expresia „a şti (unde) să te opreşti" apare şi într-una din cele „Patru cărţi" clasice ale confucianismului, canonul care a stat la baza întregii culturi tradiţionale secole la rînd, anume în *Măreaţa Învăţătură* (*Da xue*) (I,2): „Ştiind unde să te opreşti (= alături de binele suprem), (voinţa ta se va îndrepta într-o direcţie) bine determinată, (îndreptîndu-se într-o direcţie) bine determinată, vei putea sta liniştit (= mintea ta nu se va mişca orbeşte), stînd liniştit, vei putea să afli pacea (spiritului), aflînd pacea (spiritului), vei putea să gîndeşti, gîndind, vei putea să ajungi (= la locul în care trebuie să te opreşti, binele suprem)." Am încadrat între paranteze o parte din comentariile marelui neoconfucianist Zhu Xi, încercînd să subliniem şi mai mult diferenţa uriaşă care există între textul nostru şi tradiţia confucianistă.

8. Majoritatea comentatorilor şi traducătorilor, începînd cu Wang Bi şi Heshang Gong, preferă să considere că de fapt Subcerescul este faţă de Dao precum şuvoaiele repezi, Dao însuşi fiind marea în care totul se varsă şi toate apele se întorc. O asemenea lectură este con-

firmată de numeroase pasaje din text, în care lui Dao i se conferă atributul atotcuprinderii. Cu toate acestea, ordinea termenilor din cele trei rînduri este cea redată de noi. Probabil că analogia are un alt sens: la fel cum şuvoaiele curg în mod natural şi firesc înspre mare, şi Dao însoţeşte apariţia şi devenirea tuturor lucrurilor, ca regulă a lor sau ca naturaleţe şi firesc al acestora, ca De_1.

32.1 Caută odihnă acolo unde cunoaşterea nu poate să mai cunoască

Cînd Puterea sintetizează însuşirea lui Dao de a fi Unu şi cînd vorbele îşi caută odihna (= se opresc) acolo unde cunoaşterea nu poate să mai cunoască — aceasta este desăvîrşirea. Puterea nu poate să fie una cu însuşirea lui Dao de a fi Unu (= nu are atributul unităţii şi identităţii pe care îl are Dao); în discuţii nu poate să apară ceea ce cunoaşterea nu poate să cunoască; să numeşti (= să instaurezi diferenţe), aşa cum fac confucianiştii şi moiştii, este de rău augur. Astfel, marea nu refuză apele care vin dinspre apus (= marile rîuri ale Chinei curg către est): aceasta este desăvîrşirea măreţiei (ei). Înţeleptul cuprinde cu totul Cerul şi pămîntul, aducînd foloase întregului Subceresc, însă nimeni nu ştie al cui fiu este el (= nu-i ştie numele). De aceea, în viaţă nu are nici un titlu, iar după moarte nu primeşte un titlu postum, bogăţii nu strînge şi nu-şi face un nume: acesta se cheamă un om măreţ. Un cîine nu este bun pentru că ştie să latre, iar un om nu este vrednic pentru că e bun de gură: cum ar putea atunci, din această pricină, să fie măreţ? Nu e de-ajuns să încerci cu orice preţ să fii măreţ pentru a fi măreţ şi cu atît mai puţin pentru a avea Putere. Nimic nu se aseamănă cu Cerul şi pămîntul ca măreţie şi nimic nu e atît de întreg ca ele; dar oare fac ele ceva ca să aibă această măreţie şi să fie atîta de întregi? Cel care cunoaşte măreţul şi întregul nu caută nimic, nu pierde nimic, nu lasă nimica deoparte şi nu-şi lasă sinele transformat prin lucrurile din afară; el se întoarce întru sine şi este nesecat, urmează cele din vechime şi numele nu-i piere: acesta este adevărul omului măreţ.

Zhuang zi, cap. 24 „Xu Wugui"

32.2 „A şti să te opreşti". Spunerile lui Zhuang zi despre ceea ce nu poate fi cunoscut.

Viaţa noastră are o limită, dar cunoaşterea nu are nici una. Să te foloseşti de ceva care are o limită pentru a ajunge la ceva ce limită nu are este un lucru periculos (şi care te

epuizează). Dacă ştii aceasta şi totuşi cauţi cunoaşterea, pericolul este cu-adevărat foarte mare.

Zhuang zi, cap. 3 „Lucrurile fundamentale pentru hrănirea vieţii"

Dacă ştii să te opreşti acolo unde nu mai poţi înainta în cunoaştere, ai atins desăvîrşirea.

Zhuang zi, cap 23 „Gengsang Chu"

Ceea ce oamenii cunosc este foarte puţin. Deşi este puţin, dacă se bizuie pe ceea ce nu pot să cunoască, ajung să cunoască ce este Cerul.

Zhuang zi, cap. 24 „Xu Wugui"

Ceea ce ştiutorii nu ştiu (= în comparaţie cu ceea ce ştiu) se aseamănă cu a privi îndelung (= în comparaţie cu a privi repede şi neatent).

Zhuang zi, cap. 23 „Gengsang Chu"

33

Cine-i cunoaşte pe ceilalţi este ştiutor,
cine se cunoaşte pe sine este iluminat,
cine-i învinge pe ceilalţi are putere[1],
cine se-nvinge pe sine are tărie,
cine cunoaşte îndestularea este bogat[2],
cine merge cu tărie înainte are voinţă[3],
cine locul nu-şi pierde dăinuieşte[4],
cine moare dar nu se stinge
îndelung vieţuieşte[5].

1. În sensul de forţă fizică, spre deosebire de „tărie", care apare în rîndul următor, desemnînd tăria de caracter.

2. Această afirmaţie este nuanţată în alte două capitole: „cunoscînd îndestularea n-ai să fii umilit" (cap. 44); „între nenorociri, nu e una mai mare decît să nu cunoşti mulţumirea (= îndestularea)" (cap. 46).

3. Prin „a merge înainte" am tradus termenul *xing*, care poate fi echivalat şi prin „act, acţiune, a acţiona". Termenul echivalat aici prin „tărie" poate însemna şi „hotărît", „perseverent", „viguros", „puternic, tare", „violent", „a forţa" etc. În loc de „voinţă" se poate citi de asemenea „ambiţie" sau „intenţie". Datorită polisemiei fiecărui termen, şi alte lecturi sînt posibile: „cine acţionează cu violenţă/cine perseverează/acţionează cu hotărîre/se forţează să facă acţiuni (bune) îşi împlineşte voia/are ambiţie/are intenţii (bune)/are multă voinţă".

4. „Locul" menţionat aici se poate referi la Dao, la natura originară, la naturaleţe, sau, mai pragmatic, la poziţia socială. Waley consideră că fraza ar sublinia stabilitatea unei poziţii, textul făcînd o analogie cu un munte, care, pentru că rămîne întotdeauna în acelaşi loc, poate să dăinuiască. În plus, din perspectiva daoismului religios, „locul" poate desemna tehnicile de obţinere a longevităţii, care, dacă sînt practicate constant, duc la prelungirea vieţii.

5. Această frază, potrivit comentariul lui Wang Bi, ar trebui citită: „Cine moare fără ca Dao (urmat de el în timpul vieţii) să piară, îndelung vieţuieşte." Dao ar putea să desemneze aici atît regula naturaleţii şi simplităţii, cît şi, într-o interpretare preferată de daoismul religios, metodele specifice de prelungire a vieţii. Nuanţînd şi mai mult, alţi comentatori care interpretează textul din perspectiva daoismului religios consideră fraza o aluzie directă la eficacitatea tehnicilor daoiste: cel care practică exerciţii speciale nu moare, ci se îndreaptă către vest,

unde se află paradisul daoist, sau către insula nemuritorilor, Peng Lai.

În lectura noastră, „a se stinge“ se referă mai degrabă la stingerea numelui şi a amintirii printre oameni decît la extincţia propriu-zisă. În acest sens, o frază asemănătoare se găseşte în *Cronica lui Zuo* (*Zuo zhuan*). Această interpretare poate fi socotită uşor confucianistă, însă este susţinută de toată exegeza contemporană şi de textele de la Mawangdui.

33.1 Despre bogăţie şi sărăcie

Împăratul Yao se duse să viziteze ţinutul de hotar Hua, iar cel ce sta de strajă la hotar îi spuse: „Fii binevenit, Înţeleptule! Dă-mi voie să-ţi fac o urare: să ai parte de viaţă îndelungată, Înţeleptule!“ „Nu cred că o doresc“, răspunse Yao. „Atunci, să ai parte de bogăţie, Înţeleptule!“ „Nici asta n-aş vrea.“ „Să ai atunci parte de mulţi băieţi, Înţeleptule!“ „Nici un asemenea lucru nu doresc.“ „Viaţa îndelungată, bogăţia şi cît mai mult băieţi sînt lucrurile pe care le doreşte fiecare. Din ce pricină ţie nu-ţi sînt pe plac?“ „Dacă ai mulţi băieţi, răspunse Yao, ai şi multe griji, cînd eşti bogat trebuie să te ocupi de multe lucruri, iar de ai parte de-o viaţă îndelungată, multe umilinţe ai să înduri. Nimeni nu poate să-şi hrănească (= să cultive şi să sporească) Puterea cu aceste trei lucruri. Din această pricină nu am vrut să aud asemenea urări.“

Străjerul zise: „La început am crezut că eşti un Înţelept, dar acum îmi dau seama că nu eşti decît un om ales. Cînd Cerul a dat naştere oamenilor în număr aşa de mare, hotărît că i-a dat fiecăruia un rost (= ceva de făcut). Dacă ai mulţi băieţi şi-i dai fiecăruia un rost, ce griji mai ai? Dacă ai multe bogăţii şi trimiţi pe cineva să le-mpartă cu ceilalţi, mai trebuie să te ocupi de prea multe lucruri? Adăpostul Înţeleptului este la fel ca al prepeliţei (= nu are un adăpost constant); de mîncat, el mănîncă precum puişorii de pasăre (= se mulţumeşte cu ceea ce primeşte); mersul său se aseamănă cu zborul păsărilor, căci nu lasă nici o urmă. Cînd Dao domneşte în Subceresc, cu lucrurile la un loc înfloreşte, iar cînd Dao nu domneşte în Subceresc, el îşi cultivă Puterea şi duce o viaţă lipsită de griji. După o mie de ani se plictiseşte de lume şi o părăseşte, devenind nemuritor: călărind pe nori albi, ajunge pe tărîmul Zeului (= *di*, zeitatea supremă). Cele trei nenorociri (= menţionate mai sus, longevitatea, bogăţia şi un număr mare de băieţi) nu-l ating în nici un fel şi niciodată nu se află în primejdie. Are el oare parte de vreo umilinţă?“

Spunînd acestea, străjerul de la hotar plecă. Yao îl urmă şi-i spuse: „Daţi-mi voie să vă pun nişte întrebări." „Întoarce-te de unde ai venit!", fu însă răspunsul.

Zhuang zi, cap. 12 „Cerul şi pămîntul"

33.2 Craniul

Zhuang zi, mergînd către statul Chu, văzu un craniu cu totul golit (= numai oasele), dar încă întreg. Lovindu-l cu biciuşca, îl întrebă: „Cum de-aţi ajuns în felul acesta? V-aţi bucurat de plăcerile vieţii şi-aţi pierdut principiul (călăuzitor al vieţii)? Aţi pierit sub toporul călăului, după ce ţara dumneavoastră a fost trecută prin foc şi sabie? Aţi apucat pe cărări greşite şi, din pricină că părinţii, soaţa şi fiii dumneavoastră au căpătat un nume rău, aţi murit de ruşine? Aţi îndurat poate pînă la capăt chinul foamei sau al frigului? Sau toamnele şi primăverile care v-au fost rînduite au ajuns la soroc (= aţi murit cînd v-a venit timpul)?"

Spunînd acestea, trase craniul deoparte, îşi făcu pernă din el şi se culcă. La miezul nopţii, craniul îi apăru în vis şi-i zise: „Aţi vorbit ca un sofist. Văd că toate vorbele pe care le-aţi rostit privesc numai necazurile vieţii, care pier cu totele după ce mori. Doriţi să aflaţi cîte ceva despre moarte?"

„Da", răspunse Zhuang zi. „După ce mori, zise craniul, stăpîni şi slujitori nu mai există; lucrările celor patru anotimpuri (= influenţa exercitată de ele asupra celor omeneşti) nici ele nu mai există, iar Cerul şi pămîntul sînt pentru tine toamnă şi primăvară. Nici măcar bucuria regească de-a te afla cu faţa la miazăzi (= guvernarea Imperiului) nu se poate asemui cu această stare."

Zhuang zi nu-l crezu şi-l întrebă: „Dacă l-aş pune pe cel care are în grijă soarta să dea din nou naştere formei dumneavoastră (= să vă aducă din nou la viaţă), să vă dea oase, carne şi piele, să vă pună din nou alături de părinţii, soaţa şi fiii dumneavoastră şi de toţi cunoscuţii din sat, v-ar fi pe plac?"

Craniul încruntă adînc din sprîncene a îngrijorare şi spuse: „Cum oare să schimb eu această bucurie regească pentru oboseala unei vieţi omeneşti?"

Zhuang zi, cap. 18 „Bucuria desăvîrşită"

33.3 Soţia lui Zhuang zi a murit

Cînd soţia lui Zhuang zi a murit, Hui zi se duse s-o bocească (= în semn de respect şi prietenie) şi-l găsi pe Zhuang

zi aşezat pe jos şi ţinînd între picioare un lighean în care bătea, cîntînd de zor.

„A trăit la un loc cu tine, zise Hui zi, ţi-a crescut copiii şi nepoţii pînă ce trupul i-a îmbătrînit cu totul. E de ajuns (de nepotrivit) ca acum, la moartea ei, să nu verşi o singură lacrimă; nu e prea mult să mai şi baţi în lighean şi să cînţi?"

„Deloc, răspunse Zhuang zi. Cînd a murit, am fost peste măsură de îndurerat. M-am dus însă înapoi cu gîndul la începuturile ei: ea a fost la început lipsită de viaţă; nu numai că a fost lipsită de viaţă, dar n-a avut nici formă; nu numai că n-a avut formă, n-a avut nici suflu. La un loc cu toate în mijlocul Nedesluşitului (= haosul primordial), şi-a schimbat starea şi a primit suflu; suflul s-a schimbat (= această stare în care nu avea decît suflu s-a modificat) şi a primit formă, forma s-a schimbat şi a primit viaţă. Astăzi din nou s-a schimbat şi a ajuns la moarte. Aceasta (= acest proces) este la fel ca mersul celor patru anotimpuri, primăvara şi toamna, vara şi iarna. Apoi, ea doarme-n pace acum într-o odaie uriaşă. Dacă aş izbucni în lacrimi, eu însumi aş socoti că nu pătrund înţelesul sorţii. De aceea m-am oprit din plîns."

Zhuang zi, cap. 18 „Bucuria desăvîrşită"

33.4 Cînd Zhuang zi era pe moarte

Cînd Zhuang zi era pe moarte, discipolii doreau să-i facă o înmormîntare bogată. Zhuang zi spuse: „Cerul şi pămîntul au să-mi fie sicriu, stelele şi luna au să-mi fie jaduri şi vase de înmormîntare, stelele au să-mi fie perle (= obiecte funerare şi de podoabă îngropate laolaltă cu mortul), iar cele zece mii de lucruri au să meargă în urma sicriului meu. Oare înmormîntarea n-o să fie completă? Ce mai trebuie adăugat?"

„Ne e teamă, ziseră discipolii, că Maestrul nostru are să fie hrană pentru ulii şi vulturi."

„Deasupra (= dacă rămîn neîngropat) mă mănîncă vulturii şi uliii, iar dedesubt (= în pămînt) mă mănîncă greierii şi furnicile. Să iei de la unii ca să le dai celorlalţi nu e oare un semn de părtinire?"

Zhuang zi, cap. 32 „Lie Yukou"

33.5 Cînd a murit Lao zi

Cînd a murit Lao Dan (= Lao zi), Qin Yi se duse să-l bocească, strigă de trei ori şi ieşi (din camera de veghe). Un discipol îl întrebă: „N-aţi fost prieten cu Maestrul?" „Ba da",

răspunse Qin Yi. „Atunci se cade oare să-l bociți numai în acest fel?"

„Da, replică Qin Yi. La început am socotit că cei dinăuntru sînt oamenii lui (= discipolii lui Lao zi), dar acum îmi dau seama că nu este aşa. Cînd am intrat să bocesc, am găsit bătrîni care-l plîngeau ca pe copilul lor şi copii care-l plîngeau de parcă şi-ar fi plîns mama. Oamenii strînşi acolo hotărît nu trebuiau să-şi caute vorbele ca să vorbească şi nici lacrimile ca să plîngă. Un asemenea lucru înseamnă însă să te îndepărtezi de cele ale Cerului (= de ceea ce este natural), să dai prea mult frîu liber simţămintelor tale omeneşti şi să uiţi cu totul de lucrurile cu care ai fost înzestrat. Cei din vechime numeau aceasta «pedeapsă pentru cel ce se îndepărtează de cele ale Cerului». Cînd a venit (în viaţă), Maestrului îi sosise timpul să vină, iar cînd a plecat, Maestrul a urmat cele sorocite. Cel ce liniştit se află cînd îi vine timpul (= să se nască) şi lin urmează cele sorocite nu poate fi atins nici de bucurie, nici de durere. Cei din vechime numeau acest lucru «a desface legătura dată de Zeu (= *di*)»."

Zhuang zi, cap. 3 „Lucrurile fundamentale pentru hrănirea vieţii"

33.6 Patru prieteni discută despre viaţă şi moarte

Zi Si, Zi Yu, Zi Li şi Zi Lai îşi spuseră unul altuia: „Cine poate să facă din neființă cap, din viaţă coloană vertebrală, iar din moarte coadă şi cine ştie că viaţa şi moartea, existenţa şi pieirea sînt una — pe acela ni-l facem prieten." Cei patru se priviră, îşi zîmbiră şi, cu toţii într-un gînd, se-mprieteniră pe dată.

Nu după multă vreme, Zi Yu se îmbolnăvi şi Zi Si se duse să-l vadă. „Măreţ este Creatorul tuturor lucrurilor! zise Zi Yu. Iată cît de mult a putut să mă sluţească!" În spate îi crescuse o cocoaşă, măruntaiele sale se aflau în partea de sus a trupului, obrajii i se ascunseseră în buric, umerii i se înălţau deasupra capului iar oasele de la ceafă se ridicau către cer. Suflările Yin şi Yang din trupul său erau cu totul tulburate, însă mintea nu îi era atinsă şi se afla în largul ei. Tîrîndu-se pînă la o fîntînă, se privi în ea şi spuse: „Vai! Mult m-a mai sluţit Creatorul lucrurilor!"

„Te supără acest lucru?", întrebă Zi Yu. „Deloc, de ce să mă supere? Dacă braţul meu stîng s-ar preschimba într-un cocoş, aş putea să-l folosesc ca să dau de ştire ora din noapte; dacă braţul meu drept s-ar preschimba într-o arbaletă, l-aş

putea folosi ca să dobor cu el o pasăre pe care să mi-o gătesc pe foc. Dacă osul meu de la noadă s-ar preschimba într-o roată, iar spiritul meu într-un cal, aş putea să merg astfel în trăsură şi n-aş mai avea nevoie de alta. Apoi, cînd am primit viaţă, îmi venise timpul, iar cînd am s-o pierd, am să urmez cele sorocite. Cel ce liniştit se află cînd îi vine timpul şi lin urmează cele sorocite nu poate fi atins nici de bucurie, nici de durere. În vechime acest lucru era numit «a desface legătura»: cel care nu şi-o poate desface singur este strîns în chingi de lucruri (= de lucrurile exterioare/materiale). Şi-apoi, de multă vreme se ştie că lucrurile (= creaturile) nu pot înfrînge Cerul: deci cum să mă supere starea în care mă aflu?"

Nu trecu multă vreme şi se îmbolnăvi şi Zi Lai: aproape sufocîndu-se, trăgea să moară, în timp ce soaţa şi copiii săi jeleau în preajmă-i. Zi Li veni să-l vadă şi le spuse soaţei şi copiilor: „Gata! Daţi-vă la o parte! Nu-l faceţi să se teamă de prefacere!" Sprijinindu-se apoi de uşă, îi zise lui Zi Lai: „Măreţ este Creatorul tuturor lucrurilor! Ce are să facă el acum din tine (= în ce are să te transforme) şi încotro are să te ducă? Are să te facă ficat de şoarece? Sau are să facă din tine piciorul unei insecte?"

Zi Lai spuse: „Oriîncotro îi spun părinţii săi să se ducă, la răsărit sau la apus, la miazăzi sau la miazănoapte, un copil se supune poruncii. Supunîndu-se poruncii părinţilor, cum oare să nu se supună oamenii puterii lui Yin şi Yang? Dacă ele mă apropie de moarte iar eu nu ascult, atunci eu sînt cel nesupus, iar ele n-au nici o vină. Pămîntul m-a purtat în formă, mi-a dat munca în viaţă, uşurarea la bătrîneţe şi odihna în moarte. De aceea, cel care bine mi-a făcut dîndu-mi viaţă bine îmi face şi cînd îmi dă moartea. Uite, dacă un fierar priceput topeşte fier şi fierul sare în sus (din cuptorul în care e topit) şi strigă: «Din mine trebuie să faci numai o Mo Ye (= celebră sabie din vechime)!», fierarul hotărît are să creadă că acel fier aduce nenoroc. Astăzi, după ce eu am avut parte de-o formă de om, dacă m-aş apuca să strig: «Om, fă-mă om!», Creatorul hotărît are să creadă că sînt un om care aduce nenoroc. Dacă privim Cerul şi pămîntul ca pe un cuptor uriaş şi pe Creator ca pe un fierar, orice loc înspre care mergem o să fie potrivit (= orice formă vom primi, este potrivită)." Adormi apoi foarte liniştit şi se trezi plăcut surprins (= că este sănătos).

Zhuang zi, cap.6 „Marele strămoş şi maestru"

33.7 Trei prieteni discută despre viață și moarte

Zi Sanghu, Meng Zifan și Zi Qinzhang își spuseră unul altuia: „Cine poate fi laolaltă cu ceea ce nu este cu nimic laolaltă și acționa laolaltă cu ceea ce nu acționează cu nimic laolaltă? Cine poate să urce pînă la cer și să rătăcească printre nori, zburdînd și sărind prin Nemărginire, și să uite de viață și de moarte?“ Cei trei se priviră, își zîmbiră și, cu toții într-un gînd, se împrieteniră pe dată.

La scurt timp după aceea, Zi Sanghu muri. Înainte de-a fi îngropat, Confucius află de moartea lui și-l trimise pe Zi Gong (= unul din discipolii săi) să ia parte la cele legate de înmormîntare. Cînd acesta ajunse acolo, îl găsi pe unul (dintre cei doi prieteni rămași) compunînd un cîntec și pe celălalt ciupind corzile *qin*-ului (= un fel de lăută), amîndoi cîntînd însă într-un glas: „Of, of, of, Sanghu! Of, of, of, Sanghu! Tu te-ai întors la adevărata ta stare, iar noi am rămas aici, oameni, numai oameni!“

Zi Gong se grăbi să intre și spuse: „Îndrăznesc să întreb dacă este cuviincios (= se potrivește bunei-cuviințe și riturilor) să cîntați lîngă un trup neînsuflețit.“ Cei doi se priviră și spuseră rîzînd: „Ce știe oare acest om despre înțelesul bunei-cuviințe?“

Zi Gong se întoarse și-i povesti toate acestea lui Confucius, întrebîndu-l: „Ce fel de oameni sînt aceștia? Ei sînt cu totul necultivați, își privesc trupurile ca pe ceva din afara lor și cîntă lîngă un trup neînsuflețit fără ca măcar să se schimbe la față. Eu nu știu ce nume să le dau: ce fel de oameni sînt aceștia?“

„Aceștia, răspunse Confucius, rătăcesc în afara lumii, iar eu rătăcesc numai înlăuntrul ei. Ce e-n afară și ce e înăuntru nu se întîlnesc niciodată: am făcut o prostie cînd te-am trimis acolo să bocești. Ei îl însoțesc pe Creator și rătăcesc prin unitatea suflărilor Cerului și pămîntului. Ei socotesc că viața este ceva adăugat fără rost și crescut pe deasupra (= ca o excrescență) și că la moarte acest lucru e nimicit și distrus. Avînd asemenea gînduri, cum să cunoască ei rînduiala (= ordinea/importanța) vieții și a morții? Ei iau cu împrumut (= propria formă) de la diferite lucruri (= elemente), pe care le reunesc în unul și același trup; uită de propriul ficat și de fiere și nu-și bagă în seamă ochii și urechile (= își ignoră simțurile); vin și se duc, încep și sfîrșesc, fără să cunoască începutul ori sfîrșitul, rătăcind cu totul neștiutori în afara lu-

mii de ţărînă şi mişcîndu-se după voie în lucrările nefăptuirii. De ce să se tulbure ei cu riturile pe care le urmează oamenii de rînd, doar pentru ca aceştia să aibă ceva de văzut şi de auzit?"

„Atunci Maestrul de unde (= din interiorul sau din exteriorul lumii) îşi trage învăţătura?" „Pe mine m-a pedepsit Cerul, răspunse Confucius. Cu toate acestea, am să-ţi împărtăşesc învăţătura mea." „Îndrăznesc să întreb despre metoda dumneavoastră", zise Zi Gong. „Peştii îşi duc viaţa în apă, iar oamenii întru Dao. Cei ce vieţuiesc în apă despică unda lacurilor, iar hrana pe care-o iau le este de-ajuns; cei ce vieţuiesc întru Dao nu se amestecă între lucruri şi viaţa lor le este de-ajuns. De aceea se spune că peştii uită de sine în rîuri şi lacuri, iar oamenii uită de sine întru Dao."

„Îndrăznesc să întreb despre acei oameni ciudaţi", zise Zi Gong. „Numai oamenii îi socotesc ciudaţi, Cerul îi socoteşte fireşti. De aceea se spune că cine e socotit de Cer un om mărunt este pentru oameni un om ales şi că cine e socotit de oameni un om ales este pentru Cer un om mărunt."

Zhuang zi, cap. 6 „Marele strămoş şi maestru"

34

Măreţul Dao e o revărsare
ce poate cuprinde
şi stînga şi dreapta.[1]
Cele zece mii de lucruri
prin el intră-n făptură[2]
iar el nu le stă împotrivă[3]:
îşi împlineşte lucrarea[4]
şi nu are nume.[5]
El îmbracă şi hrăneşte[6]
cele zece mii de lucruri
şi nu le devine stăpîn[7]:
de aceea[8],
fiind mereu lipsit de dorinţe,
poate fi numit „Măruntul“[9].
Cele zece mii de lucruri
la el se întorc:
poate fi numit „Măreţul“[10].
Prin urmare
Înţeleptul îşi poate împlini măreţia:
pentru că nu face niciodată fapte măreţe,
astfel îşi poate împlini măreţia.[11]

1. Fraza subliniază simultan două atribute ale lui Dao, privit ca un vas sau ca un vîrtej din care se nasc lucrurile (vezi şi cap. 4). În primul rînd, „revărsarea“ lui Dao este atotcuprinzătoare, „seamănă cu plutirea, cu scufundarea, cu existenţa şi cu nonexistenţa“ (Heshang Gong) şi „nu e loc în care să nu ajungă, funcţiunea (lui Dao) fiind să cuprindă (tot), la stînga şi la dreapta, sus şi jos şi de jur-împrejur“ (Wang Bi). Apoi, cei doi termeni, „stînga“ şi „dreapta“, care au multiple semnificaţii rituale, definesc atributul imparţialităţii lui Dao, pentru care toate distincţiile, naturale sau artificiale, sînt inexistente. Acest lucru este reluat şi mai jos, Dao acceptînd în mod egal toate lucrurile, fără să stea împotrivă vreunuia.

2. Literal, „se bizuie/se bazează pe el ca să se nască“.

3. Literal, „nu refuză nici unul", acceptînd în mod egal ce e bine şi ce e rău, ce e de bun augur şi ce e de rău augur etc., în Dao toate diferenţele dispărînd. Heshang Gong glosează însă diferit, o lectură potrivit comentariului său fiind: „(Cele zece mii de lucruri) îl aşteaptă ca să (poată să) se nască."

4. Este vorba, desigur, de aducerea în făptură a celor zece mii de lucruri.

5. Originalul este ambiguu în acest loc, rîndul putînd fi echivalat în alte cîteva feluri: „nu socoteşte că (cele zece mii de lucruri) îi aparţin", „numele nu-i devine cunoscut (= nu devine celebru)", „nu-şi arogă nici un merit", „nu consideră că are (Putere/succes)" etc. Lectura noastră este motivată de faptul că mai jos se încearcă, tocmai pentru că „nu are nume", o definire a lui Dao, numit „Măruntul" şi „Măreţul".

Este interesant de remarcat că mulţi din termenii din aceste ultime cinci rînduri se regăsesc şi în capitolul 2 şi, parţial, în capitolele 10, 51 şi 77. Semnificaţia exactă a acestui lucru este greu de stabilit: este posibil ca unul din editorii textului să fi preluat, nesistematic, o structură deja existentă în altă parte a textului — structură destul de puţin închegată ea însăşi, de altminteri — , pentru a ilustra sensul primei fraze. Dacă această afirmaţie este corectă, procesul s-a petrecut după fixarea în scris a textelor de la Mawangdui, în care o parte din aceste rînduri nu se regăsesc.

6. Sau „acoperă ca o haină". În loc de „a îmbrăca", în peste treizeci de variante, printre care şi cea a lui Heshang Gong, apare „a iubi". Fraza nu există în textele de la Mawangdui.

7. În numeroase variante, printre care şi „textul vechi", în loc de *wei*$_2$, echivalat aici prin „a deveni", apare *zhi*$_1$, „a cunoaşte", întregul rînd trebuind tradus: „(cele zece mii de lucruri) care nu-şi cunosc stăpînul/care nu ştiu că el le este stăpîn". Textele de la Mawangdui infirmă această lectură.

8. „De aceea", nu apare în variantele standard ale lui Wang Bi şi Heshang Gong, fiind în schimb prezent în „textul vechi" şi în alte cincisprezece variante. Textele de la Mawangdui citesc aici „astfel", ceea ce pare a confirma existenţa iniţială a unei conjuncţii în acest loc, care a fost ulterior eliminată în timpul procesului de editare.

9. O traducere literală ar fi „poate fi numit (= categorizat) printre cele mici/ca aparţinînd micului". Aceeaşi structură gramaticală, destul de greu de echivalat, apare şi mai jos, unde Dao este numit „Măreţul".

10. Bazîndu-se pe comentariul lui Wu Cheng, din dinastia Yuan, Zhang Songru şi Sha Shaohai introduc înaintea acestui rînd, prin paralelism cu rîndurile precedente, încă o frază: „astfel, fiind mereu fără nume". În acest fel, capitolul ar sublinia şi mai mult legătura dintre dorinţă şi cunoaştere, una din temele centrale ale întregului text.

11. Aceste ultime patru rînduri diferă atît de mult de la variantă la variantă, încît orice exeget se confruntă cu o opţiune extrem de

greu de făcut. Iată alte cîteva variante: „Întrucît el (= Dao) nu se consideră niciodată măreț, de aceea își poate împlini măreția." (Wang Bi); „Prin urmare Înțeleptul nu face niciodată (fapte) mărețe (sau: „... nu face fapte prin care să-și arate măreția"). De aceea își poate împlini măreția." (Heshang Gong); „Prin urmare Înțeleptul își poate împlini măreția. Pentru că nu se consideră niciodată măreț, de aceea își poate împlini măreția." („Textul vechi"); „Prin urmare Înțeleptul poate să împlinească (lucruri) mărețe. Pentru că nu face fapte mărețe (sau: „nu face fapte prin care să-și arate măreția"), de aceea poate să împlinească (lucruri) mărețe." (Textele de la Mawangdui). În plus, în capitolul 63 apar două rînduri foarte asemănătoare: „Prin urmare Înțeleptul nu este niciodată măreț și astfel își poate-mplini măreția."

La fel ca exegeții chinezi contemporani, în urma colaționării diverselor variante am stabilit o variantă proprie. Fără a intra în detalii asupra criteriilor pe care le-am urmat în stabilirea ei (vechimea diferită a textelor, posibilitatea greșelilor de copiere, gradul diferit de cizelare, frecvența unor termeni în text etc.), ne mărginim să menționăm că orice altă variantă de lectură poate fi la fel de îndreptățită.

Iată cum ar trebui echivalat întregul capitol potrivit textelor de la Mawangdui: „Dao e o revărsare ce poate cuprinde și stînga și dreapta. El își împlinește lucrarea și nu are nume. Cele zece mii de lucruri se întorc la el, însă nu le devine stăpîn: astfel, fiind mereu lipsit de dorințe, poate fi numit «Măruntul». Cele zece mii de lucruri se întorc la el, însă nu le devine stăpîn: poate fi numit «Mărețul». Prin urmare Înțeleptul poate să împlinească lucruri mărețe: pentru că nu face fapte mărețe, de aceea poate să împlinească lucruri mărețe."

34.1 Imanența lui Dao

Dongguo zi îl întrebă pe Zhuang zi: „Unde se află ceea ce numiți Dao?" „Nu e loc în care să nu se afle", răspunse Zhuang zi. „Spuneți-mi, unde anume". „Se află în greieri și furnici." „Și în ceva și mai umil?" „În semințele de mei." „Și în ceva și mai umil?" „În vase și cărămizi (= în lut)." „Și în ceva și mai umil?" „În balegă și în scîrnă."

Dongguo zi nu mai zise nimic și atunci Zhuang zi îi spuse: „Întrebările pe care mi le-ați pus nu ajung la substanță (= rămîn la suprafață). Cînd slujbașul (= în administrație) Huo l-a întrebat pe șeful pieței cum poate să cumpere un porc gras numai atingîndu-l cu piciorul, acesta i-a spus să atingă locul de deasupra copitei ca să-și dea seama*. Numai

---

* În locul de deasupra copitei nu se strînge grăsime, deci astfel poți să-ți dai seama dacă porcul este cu adevărat gras. Analogia pare destul de forțată în traducere, dar ea este perfect clară în original: la fel cum,

dumneavoastră nu aţi fost de acord cu faptul că Dao nu se îndepărtează de nici un lucru (= şi n-aţi mai replicat mai înainte). În acest fel este desăvîrşitul Dao şi la fel sînt şi vorbele cu adevărat mărețe."

Zhuang zi, cap. 22 „Înţelepciunea călătoreşte în nord"

---

pornind de la partea inferioară a porcului, realizezi cît e de gras, tot astfel, pornind de la lucrurile inferioare şi cu totul neînsemnate, Dao devine şi mai evident. Expresia a devenit proverbială, modificîndu-şi însă sensul în: „din ce în ce mai rău, a se deteriora pas cu pas".

35

Ţine strîns Marea Imagine[1]
şi toate din Subceresc[2] au să vină;
au să vină şi rău n-o să li se facă
fiindcă e pace, linişte şi mulţumire[3]
iar muzica şi bunătăţile
fac toţi trecătorii să poposească.[4]
De-aceea despre Dao vorba spune[5]:
e searbăd! gust nu are,
privindu-l n-ai ce să vezi,
ascultîndu-l n-ai ce s-auzi[6],
folosindu-l nu-l poţi secătui[7].

1. Am tradus literal, „a ţine strîns" avînd probabil aici sensul de „a se călăuzi, a urma (Dao)". „Marea Imagine" este o metaforă pentru Dao, sau, cum consideră Liou Kia-hway, „l'intuition fondamentale du Dao". Expresia apare şi în capitolul 41. Nu am găsit o manieră satisfăcătoare pentru a reda în româneşte dublul sens al termenului da_1, „mare" (ca dimensiuni), respectiv „măreţ". Ne mărginim să menţionăm aici că am tradus acest termen prin „măreţ" în capitolul anterior cît şi în alte locuri în text.

2. „Toate din Subceresc" desemnează aici, desigur, oamenii care urmează suveranul ce practică nefăptuirea şi care aplică principiile daoiste în guvernare.

3. O parte din exegeţii chinezi contemporani preferă să citească termenul echivalat de noi prin „pace" ca „de aceea", modificînd şi rîndul anterior: „(toţi oamenii din) Subceresc au să vină la el şi nu au să-şi facă rău unii altora (= între ei sau suveranul lor şi ei suveranului): de aceea vor avea linişte şi mulţumire".

4. Aceste prime şase rînduri rimează în original, constituind unul din cele mai închegate fragmente din întregul text.

5. „De-aceea" apare numai în textele de la Mawangdui, pe care le-am urmat în echivalarea ultimelor rînduri ale capitolului. O traducere literală ar fi: „De-aceea despre Dao au apărut (diverse) spuneri. Iată: ..." Victor H. Mair traduce aceeaşi frază în mod diferit: „Therefore, when the Way is expressed verbally, we say such things as ..." În loc de „vorbă", în variantele standard apare „gură", întreaga frază trebuind să fie echivalată: „Dao care iese pe gură (este searbăd! nu

are gust) ... " S-au mai propus şi alte echivalări: „Vorbele despre Dao sînt (serbede şi fără gust) ... ", „Dao exprimat prin cuvinte este (searbăd şi fără gust) ... " etc.

În opinia noastră, este posibil ca textul să citeze în continuare dintr-un fond proverbial al tradiţiei daoiste sau, pur şi simplu, să se autociteze, nuanţînd afirmaţii din capitolele 4 sau 14, de exemplu. Fiind mai puţin închegat decît primul pasaj al capitolului, pasajul care începe aici ar fi putut avea iniţial un statut de comentariu, ajungînd să fie integrat ulterior în cuprinsul capitolului. Nu putem afirma însă cu certitudine acest lucru, rîndurile care urmează putînd fi la fel de bine ilustrarea daoistă a unor aserţiuni proverbiale pe care, în stilul caracteristic întregii cărţi, autorul sau autorii le folosesc ca pretext retoric pentru a-şi introduce şi nuanţa doctrina.

6. Literal, aceste ultime două rînduri ar trebui echivalate: „privit, nu este suficient (de mult/de vizibil) pentru a fi văzut, ascultat, nu este suficient (de mult/de sonor) pentru a fi auzit".

7. Unii exegeţi consideră că această frază nu este simetrică, ci în contrast cu cele precedente, trebuind tradusă: „... însă folosindu-l, nu poate fi secătuit." Am urmat comentariul lui Wang Bi; nici în variantele standard, nici în textele de la Mawangdui nu avem vreun termen care să poată fi tradus prin „însă/dar/totuşi" şi să marcheze în acest fel contrastul între acest rînd şi cele anterioare.

35.1 Pacea care există cînd strîns îl ţii pe Dao

Lie zi îi spuse lui Guan Yin: „Omul desăvîrşit străbate neştiut lumea (= e unu cu lucrurile) şi nu întîlneşte nici o piedică; el trece prin foc şi nu simte căldura şi merge fără frică pe deasupra celor zece mii de lucruri (= printre nori, prin aer etc.). Aş dori să vă întreb cum se poate ajunge la această stare (= de desăvîrşire)."

„Aceasta apare, răspunse Guan Yin, prin păstrarea suflării (originare) în stare pură, şi nu are nimic de-a face cu şiretenia, isteţimea, hotărîrea sau îndrăzneala. Aşază-te, am să-ţi explic.

Toate cele care au chip, asemănare, sunet şi culoare sînt lucruri (= făpturi) şi un lucru nu poate fi deosebit de altul (= datorită atributelor care sînt comune tuturor): poate atunci vreunul să fie mai presus de celelalte? Nu, căci toate sînt înzestrate cu un chip (= au condiţionări). Însă lucrurile sînt create de ceea ce nu are formă şi cu toate se întorc la ceea ce nu se supune prefacerii: pe cel care-l obţine pe acesta (= Dao) şi-l păstrează pînă la capăt, cum să mai poată lucrurile să-l oprească printre ele? Un asemenea om se aşază în locul unde căi rele (= excese) nu există, se ascunde în

țesătura fără de capăt (= a lui Dao, care cuprinde toate lucrurile), rătăcind prin ceea ce se află la începutul și sfirșitul celor zece mii de lucruri. El este unu cu datul firii sale (= nu se abate de la natura originară), își hrănește suflarea și-și strînge la un loc toată Puterea, spre a putea pătrunde pînă la Creatorul tuturor lucrurilor. Astfel, ce e ceresc în el este păstrat întreg, spiritul său nu are fisuri, iar lucrurile (= exterioare) în el nu pot pătrunde.

Un om beat, căzînd din trăsură, se rănește, dar nu moare. Oasele și încheieturile sale sînt la fel ca ale celorlalți, însă ceea ce pățește el e cu totul diferit (= de ce i s-ar întîmpla unui om care n-a băut căzînd din trăsură). Spiritul său e întreg, el nu știe nici că s-a aflat în trăsură, nici că a căzut din ea: viața și moartea, spaimele și frica nu intră în inima lui (= nu-l tulbură) și de aceea, cînd lucrurile i se pun împotrivă, nu se teme. Dacă pînă și cel pe care vinul îl face să fie întreg este în acest fel, cum are să fie oare cel pe care Cerul îl face să fie întreg? Înțeleptul se ascunde în cele ale Cerului, și de aceea nimic nu-i poate face rău. Cel care vrea să se răzbune nu rupe sabia dușmanului și chiar cel rău la inimă nu poartă pică olanului purtat de vînt (care l-a lovit). Pornind de la acest Dao (al nefăptuirii), Subcerescul ar fi în pace și în armonie și n-ar mai cunoaște haosul războaielor, iar pedeapsa cu moartea n-ar mai exista. Fă să crească cerescul, nu omenescul, din oameni, ca să ajungă pe potriva Cerului. Făcînd să crească cerescul din fiecare, Puterea se naște, dar făcînd să crească omenescul, se nasc tîlhăriile. Dacă oamenii nu pun niciodată frîu cerescului și nu privesc cu ușurință omenescul din ei, cu toții au să se apropie de-adevărata lor natură!"

Zhuang zi, cap. 19 „A pricepe viața"

36

Ce urmează a fi micşorat
trebuie mai întîi mărit[1],
ce urmează a fi slăbit
trebuie mai întîi întărit,
ce urmează a fi deoparte lăsat
trebuie mai întîi înălţat[2],
ce urmează a fi însuşit,
trebuie mai întîi oferit[3]:
aceasta se cheamă
„tainica iluminare"[4].
Ce este moale şi slab
înfrînge ce e tare şi trainic:
peştele nu poate părăsi adîncul,
armele-ascuţite ale ţării
nu trebuie arătate supuşilor[5].

1. Verbele traduse de noi prin „a mări" şi „a micşora" se referă iniţial, aşa cum demonstrează atît grafia lor cît şi glosele din *Shuowen jiezi*, la aripile păsărilor, care cînd se desfac sînt „mărite" şi cînd se strîng sînt „micşorate". De aici, traducerile pot fi foarte diferite: „a închide"/„a deschide", „a (se) reţine"/„a nu întîlni nici o piedică", „a (se) strînge"/„a da drumul", „a contracta"/„a dilata" etc. Cele două rînduri se referă, potrivit lui Jiang Xichang, la arta militară şi ar trebui echivalate: „Cine urmează a fi distrus, trebuie mai întîi înfrînt." La fel de bine, în opinia noastră, ele se pot referi însă la eliminarea, prin aparenta ridicare în favoare, a unui nobil prea puternic.

2. Este vorba, probabil, tot de un nobil — a cărui putere trebuie limitată, aşa cum demonstrează indirect şi textele de la Mawangdui, potrivit cărora aceste două rînduri ar trebui echivalate: „Cel pe care urmează să-l părăseşti — trebuie mai întîi să te asociezi cu el." Numeroşi exegeţi consideră însă că aceste două rînduri preconizează mai degrabă abandonarea unei maniere de guvernare sau a unei linii politice şi a exponenţilor ei; în acest sens, au mai fost propuse, pentru echivalarea celor două verbe, perechi de tipul „a distruge"/„a promova", „a aboli"/„a stabili" etc.

3. Prin „a însuşi" am tradus un termen cu sensul literal de „a smulge, a lua cu forţa", probabil cu referinţă la un teritoriu. Numeroşi exegeţi interpretează acest prim pasaj al capitolului în maniera în care legistul Han Fei zi l-a comentat, considerînd că textul ar descrie aici strategia de supravieţuire, prin adoptarea unei politici extrem de pragmatice, a unui stat înconjurat de vecini puternici. Această interpretare este posibilă şi viabilă, dar trebuie poate subliniat faptul că întreaga teorie politică propusă de text este centrată pe conceptul nefăptuirii, care îşi găseşte o bună ilustrare şi aici: urmînd întru totul legile naturii, daoistul ştie că orice lucru care atinge o extremă se îndreaptă către extrema cealaltă şi de aceea, în fiecare din actele sale politice, urmează tendinţele intrinseci evoluţiei lucrurilor şi evenimentelor. Astfel, el nu acţionează, ci se potriveşte, în fapt, naturii.

4. În loc de „tainica iluminare" Feng Dafu citeşte „strategia ascunsă", iar Zhang Songru propune şi el o interpretare foarte interesantă şi în spiritul capitolului: „deşi ascuns, totuşi evident". Dintre traducătorii occidentali se detaşează Waley, care echivalează: „This is called «dimming» of one's light."

5. Sintagma „armele-ascuţite" poate fi înţeleasă în mai multe sensuri. O lectură în sens direct, acceptabilă numai dacă în loc de „supuşi" citim „oameni (= locuitori ai altor state)", face din întregul rînd un îndemn împotriva demonstraţiilor de forţă şi a războiului de dragul războiului. Într-o altă interpretare, „armele ascuţite" reprezintă pedepsele şi recompensele, ca maniere preconizate de tradiţie pentru asigurarea unei bune guvernări şi aplicate cu stricteţe de către legişti. Acestea nu ar trebui niciodată exercitate („arătate supuşilor"), în acest fel oamenii rămînînd egali întru Dao şi urmînd întru totul natura. Wang Bi comentează în acest sens şi numeroşi exegeţi îl urmează. Într-o a treia lectură, sintagma l-ar desemna pe Înţelept, care trebuie să rămînă necunoscut şi neştiut, semnificaţia acestei fraze apropiindu-se astfel de o aserţiune din capitolul 17: „Cel mai bun dintre cei de sus este acela despre care cei de jos de-abia ştiu că există."

Noi am interpretat în sens mai larg, considerînd că expresia desemnează totalitatea strategiilor politice utilizate de către suveran. În acest fel, nici analogia dintre peşte şi guvernare nu mai pare atît de ciudată, ambele fraze ilustrînd un singur principiu, expus în întregul capitol şi sintetizat în fraza anterioară („Ce este moale şi slab înfrînge ce e tare şi trainic"): ceea ce este încă latent este mai eficace decît ceea ce s-a manifestat deja (care urmează în curînd să se preschimbe în opusul său). Astfel, la fel ca şi peştele care nu trebuie să apară la suprafaţă, unde îşi găseşte pieirea, nici suveranul nu trebuie să îşi expună strategiile, astfel ca acestea să-i fie de folos în vremuri tulburi. Lecţia politică a acestui capitol nu este centrată pe o retorică a disimulării, ci pe dialectica daoistă a eficacităţii.

36.1 Doctrina reversiunii

„Linişte, Spirit al Rîului! spuse Spiritul Mării din Nord. Ce ştii tu despre deosebirea dintre înălţare şi umilinţă şi dintre ce e măreţ şi ce e de rînd?“ „Atunci eu ce să fac şi ce să nu fac? zise Spiritul Rîului. Ce să primesc şi ce să resping, ce să caut şi de ce să mă feresc?“

„Din punctul de vedere al lui Dao, răspunse Spiritul Mării din Nord, ce este înalt este şi umil: aceasta se cheamă «a se duce şi a se întoarce» (= devenire ciclică). Nu pune frîu minţii tale, căci un asemenea lucru este o mare piedică pentru Dao. Ce este mult este şi puţin: aceasta se cheamă «a-şi lua locul unul altuia». Nu urma întotdeauna o singură cale în faptele tale, căci astfel te vei îndepărta de Cale. Fii grav, precum stăpînul unei ţări care e întru totul lipsit de părtinire; fii în largul tău, ca Zeul Pămîntului, care atunci cînd i se aduc sacrificii îi fericeşte pe toţi la fel de mult; fii atotcuprinzător, la fel ca lumea, care, în nemărginirea ei, nu cunoaşte hotare (= nu e delimitată de nimic) sau limite: cuprinzînd şi îndrăgind la fel toate cele zece mii de lucruri, cine mai trebuie să le ocrotească (pe fiecare)? Aceasta înseamnă a nu fi părtinitor.“

Zhuang zi, cap. 17 „Şuvoaiele de toamnă“

37

Dao este întotdeauna fără de nume.[1]
Dacă dregătorii şi regele
ar putea să-l păstreze,
cele zece mii de lucruri
singure-ar intra în prefacere.
Dacă-n prefacere apar dorinţele[2],
cu lemnul nelucrat şi fără de nume
am să le stăpînesc[3]:
stăpînindu-le cu lemnul nelucrat
şi fără de nume,
dorinţe n-au să mai fie[4].
Fără dorinţe şi liniştit[5]
Subcerescul singur se-ndreaptă[6].

1. În toate variantele tradiţionale ale textului, în locul acestui prim rînd apare fraza: „Dao niciodată nu acţionează, dar nu există (ceva asupra căruia) să nu acţioneze", o frază similară regăsindu-se şi în capitolul 48. Am preferat să urmăm aici textele de la Mawangdui, o frază identică apărînd la începutul capitolului 32. Cum pe de o parte, atît formal cît şi ca sens, acest capitol reia capitolul 32, iar pe de alta Gao Ming (citat de Feng Dafu) aduce, într-un articol din 1978, numeroase argumente filologice şi filozofice în favoarea variantei textelor de la Mawangdui, am considerat şi noi că o asemenea lectură este mai probabilă.

2. Sau „dacă odată preschimbate ar dori să acţioneze". Este destul de greu de spus la ce anume se referă „prefacerea" în urma sau în timpul căreia pot apărea dorinţele. Este vorba, probabil, de transformarea sau devenirea fiecărui lucru (implicit a oamenilor), potrivit propriei naturi sau ritmurilor sale inerente, cum notează Ellen M. Chen. Dacă în timpul acestei transformări, pusă sub semnul lui Dao ca regulă a întregii deveniri, apare conştiinţa individualităţii, care dă naştere dorinţei, Înţeleptul trebuie să determine fiecare lucru să revină la starea anterioară, a simplităţii şi a naturaleţii complete, starea de *pu*, „lemnul nelucrat", exact cum preconizează rîndurile următoare.

3. Sau „am să le elimin", „am să le împiedic (să mai apară)" etc.

4. În variantele standard nu apar cele trei caractere echivalate de noi prin „stăpînindu-le cu", ceea ce a putut permite echivalări de

tipul: „Nameless simplicity means being without desires" (Paul J. Lin). Majoritatea exegeţilor au intuit însă exact sensul frazei, confirmat de textele de la Mawangdui. Aceleaşi texte înlocuiesc însă „dorinţă" cu „umilinţă" (cei doi termeni avînd, atît în chineza contemporană cît şi in cea arhaică, o pronunţie foarte apropiată), ceea ce duce la o lectură improbabilă: „... stăpînindu-le cu lemnul nelucrat şi fără de nume, (ele) nu vor fi umilite."

5. Sau „lipsa dorinţelor aduce liniştea". Unii exegeţi consideră că subiectul nu trebuie să fie „Subcerescul" ci „dregătorii şi regele" sau „eu", prin analogie cu capitolul 57: „Eu iubesc liniştea şi poporul singur se-ndreaptă."

6. În variantele standard nu apare *zheng*, echivalat aici prin „a se îndrepta", ci un alt termen, cu sensul de „a deveni fix/regulat/determinat" sau „a se potoli, a-şi regăsi pacea". În peste patruzeci de variante, în „textul vechi" cît şi în manuscrisele de mătase apare însă *zheng* — şi am tradus ca atare.

37.1 Doctrina nefăptuirii şi a liniştii

Calea Cerului, care se roteşte fără nici o piedică, face ca cele zece mii de lucruri să se împlinească (= să capete formă). Calea Împăratului, care se mişcă fără nici o piedică, face ca tot Subcerescul să se întoarcă la el (= să i se supună). Calea Înţeleptului, care nici el nu întîlneşte nici o piedică, face ca tot ce se află înlăuntrul celor patru mări (= în lume) să i se supună. Cel care pricepe Cerul pătrunde Înţelepciunea şi, înţelegînd felul celor şase treceri (= lumea sau Yin, Yang, vîntul, ploaia, lumina şi întunericul) şi al celor patru anotimpuri, are Puterea Împăratului; acesta lasă toate lucrurile să se petreacă de la sine, neştiut şi în deplină linişte. Înţeleptul atinge starea de linişte nu pentru că-şi spune: „Liniştea este bună" (şi astfel caută s-o obţină), ci pentru că cele zece mii de lucruri nu mai pot să-i tulbure mintea: de aceea e liniştit. Apa cînd e liniştită este limpede şi poate să oglindească chipul unui bărbat, iar cînd e la acelaşi nivel e folosită de meşter în lucrările sale (= nivela zidarului). Dacă apa liniştită oglindeşte lucrurile, ce nu poate oglindi spiritul? Cît e de liniştită mintea Înţeleptului! Ea este oglinda Cerului şi-a celor zece mii de lucruri.

Liniştea, calmul, detaşarea şi nefăptuirea reprezintă pacea universului şi desăvîrşirea lui Dao şi a Puterii sale. De aceea, Înţeleptul şi regele în ele (= în starea de linişte, de calm etc.) îşi găsesc odihnă. Odihnindu-se în ele, mintea lor se goleşte, iar cînd mintea lor se goleşte ajung la Adevăr (= Dao): Adevărul este Principiul. Cînd mintea lor se goleşte, se liniştesc,

iar cînd se liniştesc se pot mişca (= acţiona) şi prin fiecare mişcare îl ating (= pe Dao/scopul). Cînd sînt liniştiţi, nu făptuiesc şi, pentru că nu făptuiesc, supuşii îşi îndeplinesc cu toţii îndatoririle. Fiind fără făptuire, trăiesc în bucurie şi mulţumiţi de sine: asemenea oameni nu cunosc grijile şi necazurile şi viaţă lungă le este dat lor să trăiască!

Liniştea, calmul, detaşarea şi nefăptuirea sînt rădăcina celor zece mii de lucruri. Înţelegînd acest adevăr şi aşezîndu-se cu faţa către miazăzi, Yao a devenit suveran, iar Shun, aşezîndu-se cu faţa către miazănoapte (= poziţii rituale), a devenit dregător. Folosindu-se de acest adevăr, cel de vază are Puterea regească a Fiului Cerului, iar cel umil poate astfel să urmeze Calea Înţeleptului misterios, regele neîncoronat. Datorită lui (= acestui adevăr), cel care se retrage din lume şi rătăceşte alene printre rîuri şi mări este urmat de toţi înţelepţii din munţi şi păduri. Cel ce se foloseşte de el şi iese în faţă (= are o poziţie oficială) stăpîneşte lumea, are împliniri măreţe, numele său e pe buzele tuturor şi face ca Subcerescul să fie unu (= să cunoască armonia). Tot prin el, cel care se păstrează în linişte ajunge Înţelept, iar cel care acţionează devine rege. Asemenea oameni nu făptuiesc iar astfel sînt respectaţi şi, fiind simpli şi naturali, nimeni în Subceresc nu se ia cu ei la întrecere în privinţa bunătăţii.

Cine pricepe Puterea Cerului şi pămîntului înţelege marea rădăcină şi marele strămoş (= al tuturor lucrurilor, Dao) şi intră în armonie cu Cerul. Cine face Subcerescul să-şi intre în matcă (= să-şi găsească echilibrul şi ordinea firească) intră în armonie cu oamenii. Cine e în armonie cu oamenii cunoaşte bucuria omenească, iar cine e în armonie cu Cerul cunoaşte bucuria cerească.

Zhuang zi a spus: „Maestru al meu, o, maestru al meu! Tu distrugi cele zece mii de lucruri, dar nu eşti nemilos; binefacerile tale se-ntind pînă la a zecea generaţie, dar nu eşti omenos. Vii din negura vremurilor, dar nu eşti bătrîn, acoperi Cerul, sprijini pămîntul şi cioplești toate formele (= le scoţi din haosul nediferenţiat şi le aduci în viaţă), dar nu eşti iscusit." Aceasta este bucuria cerească.

De aceea se spune: „Pentru cel ce cunoaşte bucuria cerească viaţa înseamnă mişcarea Cerului (= prin care primeşte formă), iar moartea — prefacerea lucrurilor (= schimbarea formei). Cînd stă în linişte, Puterea sa se uneşte cu Yin, iar cînd se mişcă (= acţionează), cu Yang laolaltă îl poartă valul

(şi curgerea lucrurilor). Astfel, celui ce cunoaşte bucuria cerească Cerul nu-i poartă pică; pe el oamenii nu-l condamnă, lucrurile nu-l împovărează, iar spiritele (morţilor) nu-l pedepsesc."

De aceea se spune: „Mişcarea sa este mişcarea Cerului, iar liniştea sa este liniştea pămîntului. Mintea lui este una şi dincolo de schimbare, iar el este regele Subcerescului; spiritul său nu le face rău oamenilor, iar sufletul său nu cunoaşte oboseala. Mintea lui este una şi dincolo de schimbare, şi cele zece mii de lucruri cu toate i se supun."

Aceste vorbe arată că prin linişte poţi pricepe universul şi cele zece mii de lucruri: aceasta este bucuria cerească. Bucuria cerească este lucrul prin care mintea Înţeleptului poate hrăni (= poate avea în grijă) tot Subcerescul.

Zhuang zi, cap. 13 „Calea Cerului"

37.2 „Subcerescul singur se-ndreaptă"

Cerul şi pămîntul, deşi sînt mari, sînt supuse unei singure legi a prefacerii. Cele zece mii de lucruri, deşi sînt multe, sînt cu toate guvernate de un singur principiu. Oamenii, deşi sînt numeroşi, îl au cu toţii pe suveran drept stăpîn. Suveranul are ca rădăcină Puterea şi împlineşte totul pe potriva Cerului (= lasă lucrurile să-şi urmeze cursul natural). De aceea se spune că cei care în negura vremii erau stăpîni peste Subceresc nu făptuiau, împlinind numai Puterea Cerului. [...]

Astfel, ceea ce pătrunde întru totul Cerul şi pămîntul este Puterea, iar ceea ce acţionează în cele zece mii de lucruri este Dao. [...] De aceea se spune că cei care-n vechime hrăneau (= aveau grijă de) Subcerescul nu aveau nici un fel de dorinţe, iar toţi din Subceresc erau îndestulaţi, la fel cum se spune că nu făptuiau şi că lucrurile intrau (de la sine) în prefacere. Ei erau adînci şi-n linişte se aflau, iar cei cu o sută de nume trăiau în pace.

Zhuang zi, cap. 12 „Cerul şi pămîntul"

38

Cine are multă Putere
nu îşi arată Puterea
şi astfel are Putere.[1]
Cine are puţină Putere
nu-şi pierde din vedere Puterea
şi astfel nu are Putere[2].
Cine are multă Putere nu făptuieşte
şi nici gînd de făptuire nu are[3];
cine are puţină Putere făptuieşte
căci are şi gînd de făptuire[4];
cine are multă omenie făptuieşte
deşi gînd de făptuire nu are;
cine are din plin dreaptă judecată făptuieşte
căci are şi gînd de făptuire;
cine are multă bună-cuviinţă[5] făptuieşte
dar nimeni nu răspunde făptuirilor sale
şi de aceea îşi suflecă mînecile
şi se slujeşte de forţă[6].
Astfel,
după ce oamenii l-au pierdut pe Dao
a apărut Puterea[7],
după ce-au pierdut şi Puterea
a apărut omenia,
după ce-au pierdut şi omenia
a apărut dreapta judecată
şi după ce-au pierdut şi dreapta judecată
a apărut buna-cuviinţă:
însă buna-cuviinţă
este doar pojghiţa subţire[8]
a credinţei şi sincerităţii[9]
şi începutul dezordinii,
iar puterea de-a şti dinainte[10]

este doar floarea lui Dao[11]
şi începutul prostiei.
Prin urmare omul cu-adevărat măreţ
rămîne-n partea groasă a lui Dao,
şi nu în cea subţire,
păstrînd fructele, nu floarea lui Dao.
De aceea
pe una o lasă şi-o ia pe cealaltă.[12]

Potrivit diviziunii tradiţionale a textului, *De Jing*, partea a doua a cărţii, începe cu acest capitol.

1. Această primă frază a capitolului s-ar traduce literal: „De_1 superior nu De_1, prin urmare există/are De_1." Din pricina caracterului său extrem de eliptic, fraza a fost interpretată în numeroase feluri. Iată cum o comentează Heshang Gong: „«De_1 superior» desemnează Puterea (De_1) suveranilor al căror nume se pierde în negura vremurilor, Putere de nimic întrecută în măreţie. [...] «Nu De_1» înseamnă că ei nu se foloseau de Putere ca să instruiască poporul. Ei urmau întru totul firescul şi hrăneau (= dezvoltau, potenţau) natura originară a oamenilor. Puterea lor era nevăzută. [...] «Prin urmare au De_1» înseamnă că Puterea lor se unea cu Cerul şi pămîntul, cu suflarea ajunsă la armonie şi cu mersul şi curgerea (firească a lucrurilor). Astfel oamenii rămîneau întregi." Deci, potrivit celebrului exeget, fraza ar trebui tradusă: „Cei (din vechime) care aveau o Putere superioară n-o foloseau (ca să-i instruiască pe oameni). De aceea aveau Putere."

Marea majoritate a exegeţilor preferă însă să urmeze interpretarea lui Wang Bi: „Cei ce au o Putere superioară numai pe Dao îl folosesc (= Puterea este funcţiunea lui Dao) şi nu consideră că Puterea lor este Putere. [...] Deşi au Putere, nu devin cunoscuţi pentru Puterea lor." În acest sens am tradus şi noi, echivalînd al doilea termen De_1 din această frază prin „a-şi arăta (= a-şi manifesta, a-şi exercita) Puterea". La fel ca şi în alte numeroase locuri din text, ni se atrage şi aici atenţia că eficacitatea se află în ceea ce este latent şi neştiut, nu în ceea ce se actualizează.

S-au mai propus, pentru echivalarea celui de-al doilea De_1, şi „a fi conştient de Puterea sa", „a insista asupra Puterii sale", „a considera că are Putere", „a-şi căuta Puterea" etc. Fraza a mai fost interpretată şi ca o lecţie politică de tipul celei expuse în ultima parte a capitolului 36 („peştele nu poate părăsi adîncul, armele-ascuţite ale ţării nu trebuie arătate supuşilor"). Ellen M. Chen oferă şi ea o lectură deosebit de interesantă, deşi întru cîtva forţată: „Here the character *bu* (not) is used much in the fashion of Hegelian dialectic. This «not» does not

merely negate but negates to transcend, and thereby truly preserves what has been negated. «High De_1 is not De_1» because high De_1, through self-abnegation, transcends itself and becomes one with the Dao; by negating itself and returning to the root, it preserves itself."

În plus, trebuie remarcat că termenul De_1 este folosit în confucianism în sensul de forţă sau virtute morală, sinteză a eticului la care se ajunge prin conformarea la virtuţile particulare ale omeniei, dreptei judecăţi etc. Gao Heng (1980) propune o lectură în care De_1 apare şi în acest sens: „Cîrmuitorii care au o Putere superioară nu au nevoie de omenie, dreaptă judecată, bună-cuviinţă sau de alte însuşiri morale, astfel putînd să păstreze Puterea naturală."

O ultimă posibilitate de interpretare porneşte de la omofonia, la care ne-am referit şi în „Introducere", dintre De_1, „Putere", şi de_2, „a obţine", fraza noastră trebuind citită: „Cine are o Putere superioară nu caută să obţină (= să cîştige, să obţină avantaje şi beneficii) şi astfel este mai cîştigat." Tot pe această omofonie este centrat şi comentariul din *Han Fei zi*.

Fără a mai trece în revistă nenumăratele interpretări pe care l-a suscitat fraza, ne mulţumim să menţionăm că şi aici, şi mai jos am tradus prin „mult" un termen cu sensul de „sus, superior", în opoziţie cu „puţin" (literal, „jos, inferior") care apare în rîndurile următoare.

2. Prin „a pierde din vedere" am echivalat termenul shi_4, literal „a pierde". Lectura este în spiritul comentariului lui Heshang Gong şi este preferată de cea mai mare parte a exegeţilor. Ca şi în cazul primei fraze însă, posibilităţile de echivalare sînt nenumărate, subliniind aceleaşi opoziţii, manifest *vs.* nemanifest, Putere *vs.* moralitate sau Putere *vs.* cîştig.

3. Potrivit „textului vechi" şi comentariului din textul *Han Fei zi*, aceste rînduri ar trebui citite: „Cine are multă Putere nu acţionează (= făptuieşte), dar nu există (ceva asupra căruia) să nu acţioneze", o structură similară apărînd şi în capitolul 48. Pornind de la această diferenţă, numeroşi exegeţi moderni, în urma colaţionării tuturor variantelor, stabilesc noi versiuni, care modifică uneori substanţial înţelesul. Am preferat să urmăm variantele standard, confirmate şi de manuscrisele de la Mawangdui.

Termeu parafrazat, şi aici şi mai jos, prin „a (nu) avea gînd de" (în sensul de „a (nu) intenţiona") mai poate fi echivalat şi prin „cauză, pricină" — „Cine are multă Putere nu făptuieşte şi nici nu are pricină de făptuire" — sau prin „scop, ţel" — „ ...căci are un ţel pentru care să făptuiască". O altă posibilă lectură, deşi uşor forţată, este următoarea: „Cine are multă Putere nu făptuieşte şi nimeni nu consideră că (el are Putere)."

4. Aceste două rînduri nu apar în textele de la Mawangdui, însă eliminarea lor ar dăuna simetriei, probabil îngrijit construită, a întregului capitol.

5. Termenul li_2 apare curent în textele vechi cu sensul de „rit, ritual". Confucianismul a ridicat la rangul de concept cardinal acest termen (alături de ren_1, „omenie", yi_2, „dreaptă judecată" etc.), în textele de origine sau de factură confucianistă el desemnînd, în afara ritualului propriu-zis (= actul religios şi, prin extensie, întregul set de norme sociale prin care natura originară este modelată), şi o atitudine sau o aptitudine dobîndită a individului, care îi permite acestuia să participe la fiecare act semnificativ în plan uman şi social. Acest din urmă sens am încercat noi să-l surprindem în traducere, „buna-cuviinţă" referindu-se aici nu atît la politeţe (li_2 a fost utilizat oricum şi în sensul de „etichetă, cod de comportament"), cît la conformarea individului la cele cuvenite şi la ataşamentul său — interior, dar manifestat prin acte concrete — faţă de valorile şi normele cuvenite, faţă de „ce se cade".

6. O echivalare literală a acestor două rînduri ar fi: „îşi dezgoleşte braţele şi trage/aruncă/urmează" (pentru ultimul termen s-au propus glose diferite). „Dezgolirea braţelor" poate desemna atît un act de respect (prin ridicarea braţelor deasupra capului şi aplecarea în faţă a întregului corp), cît şi un gest de mare hotărîre şi o manifestare a unei voinţe neclintite. În acest sens, am echivalat printr-o expresie similară — „a-şi sufleca mînecile". Indiferent de traducere însă, este vorba de o acţiune care presupune apelul la forţă, şi de aici şi echivalarea noastră.

Acest prim pasaj al capitolului defineşte treptele de îndepărtare de Dao (= de regula naturii) în societatea umană şi este interesant de remarcat maniera în care o conjuncţie poate marca, în fiecare din aceste rînduri, relaţii gramaticale diferite. Astfel, cel ce are puţină Putere şi cel care are din plin dreaptă judecată acţionează *pentru că* au intenţia să acţioneze (primul *vrea* să-şi manifeste Puterea, iar celălalt *trebuie* să acţioneze în virtutea însuşirii al cărei exponent este şi care presupune o judecată cu privire la justeţea unor acţiuni concrete). Cel ce are multă omenie acţionează *deşi* nu doreşte să o facă, omenia, deşi generoasă în intenţii, presupunînd o parţialitate care se manifestă în acte directe de favorizare a unui individ. În sfîrşit, ultimul stagiu de degenerare al societăţii umane este acela în care reguli şi norme stricte guvernează interacţiunea oamenilor, ceea ce este extrem de condamnabil din punctul de vedere al daoistului, care preconizează deplina naturaleţe: de aceea cel ce are multă „bună-cuviinţă" (şi respectă cu stricteţe prescrierile rituale) făptuieşte *dar* faptele sale nu sînt acceptate, întrucît merg împotriva naturii şi a firii oamenilor. În asemenea condiţii, nu mai rămîne decît soluţia care îi repugnă cel mai mult daoistului, acţiunea directă şi apelul la forţă.

7. Dao desemnează starea de naturaleţe completă, în care suveranul practică nefăptuirea şi fiecare lucru îşi urmează întru totul firea, pe baza Puterii primite de la Dao. Puterea poate fi însă superioară sau inferioară, multă sau puţină, poate fi acumulată, dar poate fi şi

risipită, şi de aceea epoca în care guvernarea şi realizarea echilibrului între cele ale oamenilor şi cosmos este asigurată prin „Puterea" sau „virtutea" specială a suveranului este ulterioară vîrstei de aur, cînd Dao domnea în Subceresc. Termenul De_1 pare a fi folosit aici nu atît în sensul de „naturaleţe, spontaneitate" ori de „funcţiune a lui Dao, Dao manifest", cît în sensul religios în care a fost folosit iniţial. Trebuie adăugat că, în seria termenilor confucianişti care urmează, De_1 se integrează perfect, căci în confucianism, cum am menţinat mai sus, el defineşte moralul prin excelenţă, calitatea oamenilor de a fi oameni.

8. Sau „subţirime", „insuficienţă", „puţinătate, (calitatea de a fi) puţin" etc.

9. Şi aceşti doi termeni fac parte din vocabularul confucianist, desemnînd, primul, „credinţa, loialitatea" unui slujitor faţă de stăpîn şi a miniştrilor faţă de suveran, şi al doilea „sinceritatea", încrederea mutuală care trebuie să existe între doi oameni aleşi, între doi gentilomi. Termenii mai apar de cîteva ori în text, o serie asemănătoare care descrie degenerarea socială şi îndepărtarea de Dao regăsindu-se şi în capitolul 17.

10. „Puterea de a şti dinainte" se poate referi direct la practicile divinatorii şi şamanice ale epocii sau la capacitatea premonitorie pe care confucianiştii susţineau că i-o aduce individului posedarea în cel mai înalt grad a virtuţilor predicate de ei. Una din cele *Patru cărţi (Si shu)* care alcătuiesc celebrul canon confucianist, anume *Mijlocul (Zhongyong)*, afirmă în acest sens: „Urmînd calea sincerităţii absolute, poţi avea capacitate de premoniţie." (*Zhongyong*, 24)

11. „Floarea" este aici simbolul aparenţei şi al superficialităţii, fiind pusă în contrast mai jos cu „fructele" lui Dao, simbol al esenţialului şi al concretului (termenul avînd, pe lîngă sensul de „fruct", şi pe cel de „real, realitate"). Potrivit lui Heshang Gong însă, „floarea" se referă la vorbe, care nu ating niciodată esenţa lui Dao, iar „fructele" la credinţă şi sinceritate.

12. Această frază finală apare şi în capitolele 12 şi 72.

38.1 Locul potrivit pentru instituţiile umane

Principalul (= „rădăcina") trebuie să se afle deasupra (= să primeze), iar secundarul (= „ramurile") trebuie să se afle dedesubt, lucrurile esenţiale cad în seama suveranului, iar detaliile în seama miniştrilor. Mişcările celor trei armate şi folosirea celor cinci feluri de arme sînt numai manifestări secundare ale Puterii (suveranului), iar recompensele şi pedepsele, folosul şi dauna aduse oamenilor şi legiuirile privitoare la cele cinci pedepse (= feluri de mutilare a criminalilor) nu sînt decît partea secundară a doctrinelor (de guvernare). Ritualurile, legile, măsurile, statisticile, relaţiile dintre înfăţişare

şi titlul purtat (= adecvarea numelor la realităţi, unul din principalele demersuri confucianiste), precum şi stabilirea generalului şi a particularului sînt lucruri cu totul secundare în guvernare. Sunetele scoase de clopote şi de tobe cît şi podoabele de pene sau de blană ale instrumentelor sînt şi ele aspecte secundare ale muzicii. Lacrimile, jalea, veşmintele şi acoperămintele de cap funerare, precum şi diferenţa dintre hainele simple şi cele solemne (= care sînt purtate în momente diferite ale doliului, potrivit prescripţiilor rituale), toate acestea sînt feluri secundare de exprimare a durerii. Aceste cinci aspecte secundare (= ale lucrurilor menţionate mai sus) necesită punerea în mişcare a spiritului şi intrarea în acţiune a puterii de judecată a oamenilor, şi de-abia apoi pot fi puse în aplicare. Cei din vechime aveau şi ei toată această învăţătură secundară, însă n-o aşezau niciodată pe primul loc (= înaintea lucrurilor esenţiale). [...]

A discuta despre Dao (= doctrina, calea adoptată în guvernare) şi a nu ţine seama de ordinea (ca importanţă) a lucrurilor nu are nimic de-a face cu Dao, iar dacă o discuţie despre Dao nu are nimic de-a face cu Dao, cum o să poţi (= într-o asemenea discuţie) să ajungi la Dao (şi să-l pui în aplicare)?

De aceea, cei care în vechime îi luminau pe ceilalţi cu privire la Dao le vorbeau mai întîi despre Cer (= despre naturaleţe, despre „de la sinele" lucrurilor) şi abia apoi despre Dao şi Puterea sa. De îndată ce Dao şi Puterea sa erau înţelese, ei le explicau ce înseamnă omenia şi dreapta judecată. După ce oamenii pricepeau ce înseamnă omenia şi dreapta judecată, îi făceau să înţeleagă rostul şi răspunderile fiecăruia. O dată ce-i luminau şi-n această privinţă, le vorbeau despre relaţiile dintre înfăţişare şi titlu (= dintre nume şi realităţi); abia apoi, cînd şi acestea erau înţelese, despre capacitatea şi rolul fiecăruia, apoi despre îngăduinţă şi iertare, apoi despre bine şi rău şi abia după aceea despre recompense şi pedepse. Cînd oamenii au priceput rostul pedepselor şi-al recompenselor, cel ştiutor şi cel neştiutor şi-au luat fiecare locul pe potrivă, cel nobil şi cel de rînd au făcut cele cuvenite rangului lor, iar cel vrednic şi cel nevrednic tot aşa au acţionat, potrivit însuşirilor lor: fiecare îşi avea rostul, potrivit puterilor sale, şi fiecare îşi avea numele pe potrivă. Folosindu-te de acest principiu (= al ordinii de importanţă), cei de sus pot fi serviţi iar cei de jos pot fi îngrijiţi (de către suveran) şi, tot astfel, le poţi

guverna pe cele din afară şi-ţi poţi cultiva interiorul, fără să te foloseşti de cunoaştere ori de intrigi şi planuri. Astfel te întorci cu totul la cele ale Cerului (= la naturaleţe). Aceasta se cheamă „măreaţa pace“ şi reprezintă desăvîrşirea în guvernare.

O carte veche spunea: „Ceea ce are realitate are şi nume.“ Cei vechi cunoşteau relaţiile dintre nume şi realităţi, însă nu aşezau acest lucru pe primul loc (= nu-l considerau primordial). Discutînd despre marele Dao, relaţiile dintre nume şi realităţi veneau abia pe al cincilea loc (în ordinea discuţiei), iar recompensele şi pedepsele de-abia pe al nouălea. A vorbi imediat despre relaţia dintre nume şi realităţi înseamnă să nu cunoşti principalul, iar a vorbi imediat despre recompense şi pedepse înseamnă să nu cunoşti ce se află la început (= primordialul). Cei care merg astfel împotriva lui Dao (= nu respectă ordinea firească expusă mai sus) şi rostesc asemenea vorbe nu pot guverna, ci se supun ei înşişi guvernării altora. Cei care vorbesc imediat despre relaţiile dintre nume şi realităţi şi despre pedepse şi recompense cunosc numai instrumentele (= metodele) guvernării, nu şi pe Dao (= principiul) al guvernării. Ei pot fi folosiţi în Subceresc, dar nu sînt suficient de pricepuţi pentru a se folosi ei înşişi de Subceresc (= a guverna). Asemenea oameni se cheamă sofişti şi sînt nişte oameni foarte părtinitori.

Zhuang zi, cap. 13 „Calea Cerului“

39

În vremuri vechi iată cine a atins Unul[1]:
Cerul a atins Unul şi s-a înseninat,
pămîntul a atins Unul şi s-a liniştit[2],
spiritele au atins Unul şi-au devenit divine[3],
valea a atins Unul şi s-a umplut,
cele zece mii de lucruri au atins Unul
şi s-au născut[4]
dregătorii şi regele au atins Unul
şi-au ajuns conducătorii[5] Subcerescului.
Unul le face pe toate să fie astfel[6]:
fără ceea ce-l face senin, Cerul s-ar crăpa,
fără ceea ce-l face potolit, pămîntul
s-ar cutremura,
fără ceea ce le face divine, spiritele
s-ar risipi,
fără ceea ce-o umple, valea ar seca,
fără ceea ce le face să se nască
cele zece mii de lucruri ar pieri[7],
fără ceea ce-i face să fie preţuiţi şi
sus aşezaţi[8]
dregătorii şi regele ar fi răsturnaţi.[9]

De aceea cei mult preţuiţi
din umilinţă trebuie să-şi facă rădăcină[10],
iar cei sus aşezaţi
din cei de jos trebuie să-şi facă temelie[11].
Prin urmare
dregătorii şi regele pe sine se numesc
„orfanul", „văduvul", „nevrednicul"[12]:
astfel îşi ei fac din umilinţă rădăcină,
nu-i aşa?
De aceea,

cea mai mare laudă este lipsa de laudă[13]:
nu dori să fii preţuit precum jadul
şi nici dispreţuit precum pietrele[14].

1. Literal, „În vremuri vechi cele ce-au obţinut Unul (sînt): ...". Heshang Gong consideră că Unul desemnează „nefăptuirea, copilul lui Dao". Marea majoritate a exegeţilor afirmă însă că Unul este un alt nume al lui Dao. Afirmaţia se cere nuanţată, pentru că Unu desemnează aici regula de unitate a naturii, legea structurală a universului, principiul imperceptibil şi nenumit (cf. cap. 10, 14, 16 etc.) a cărui intuiţie o are iluminatul, pe cîtă vreme în capitolul 42 denumeşte probabil haosul primordial şi nediferenţiat, care nu este Dao, ci născut de Dao.

2. În loc de „liniştit" s-au mai propus şi „a-şi găsi pacea" sau „a se fixa, a se stabiliza". Această ultimă traducere redă probabil cel mai bine sensul frazei, prin dobîndirea unităţii pămîntul căpătînd o formă stabilă şi separîndu-se de cer.

3. „Divinul" este acea calitate a spiritelor care le permite să fie ceea ce sînt, caracterul lor sacru. Un alt sens al termenului este „eficace", iar în chineza modernă el intră în alcătuirea unor cuvinte precum „suflet" sau „inteligenţă, spirit". „Spiritele" nu desemnează aici spiritele morţilor care locuiesc în ceruri, la curtea zeităţii supreme, *shang di* (cf. cap. 4), ci mai degrabă spiritele naturii, la care face aluzie şi capitolul 6.

4. Aceste două rînduri nu apar în textele de la Mawangdui şi nici în varianta foarte timpurie comentată de Yan Zun (din dinastia Han). Cîţiva exegeţi contemporani preferă să le elimine, însă, în opinia noastră, ele se încadrează perfect atît în structura gramaticală simetrică a acestui prim pasaj al capitolului, cît şi în cea prozodică. În plus, „cele zece mii de lucruri" (în sensul de „oameni, popor") realizează, împreună cu „dregătorii şi regele", o structură similară perechilor „Cerul"/„pămîntul" şi „spiritele"/„valea" de mai sus, eliminarea acestor rînduri distrugînd coerenţa semantică internă a pasajului.

5. O traducere literală a termenului *zheng* (echivalat de noi prin „conducători") ar fi „cei drepţi". S-au mai propus „model, exemplu", „cei care rectifică şi pun în ordine", „pacificatori" (urmînd comentariul lui Heshang Gong), „criteriul, standardul" etc.

6. Am tradus potrivit „textului vechi" al lui Fu Yi, confirmat de alte douăzeci şi patru de variante şi, indirect, de comentariul lui Wang Bi. Wang Bi consideră că această frază sintetizează sensul celor expuse mai sus, în timp ce Heshang Gong o interpretează ca o introducere la pasajul următor. Exegeza modernă şi contemporană ezită între cele două posibilităţi de lectură, deşi textele de la Mawangdui par a demonstra justeţea interpretării lui Heshang Gong. Potrivit ma-

nuscriselor recent descoperite, fraza ar trebui însă citită: „Despre acestea, ajunse la extreme, se spune..." S-au mai propus şi echivalări de genul: „Acestea l-au atins", „Prin analogie (se poate spune...)" etc.

7. Aceste ultime două rînduri nu apar în textele de la Mawangdui, dar, ca şi mai sus, nu le-am eliminat.

8. Potrivit „textului vechi" şi altor cîteva variante, acest rînd ar trebui citit: „Fără ceea ce-i face să fie conducători (ai Subcerescului) şi (prin aceasta) preţuiţi şi sus aşezaţi". Diferenţa faţă de varianta standard se datorează probabil tentaţiei simetriei cu pasajul precedent. Prin „mult preţuit" am tradus un termen al cărui sens direct este „a fi ţinut la mare preţ, a căpăta/a deţine o poziţie importantă" şi, prin extensie, „nobil, persoană suspusă".

9. Întregul pasaj îşi schimbă complet sensul dacă citim potrivit manuscriselor de la Mawangdui: „Despre acestea, ajunse la extreme, se spune: dacă ar fi întotdeauna (= „fără oprire, continuu") senin, Cerul (repede) s-ar crăpa, dacă ar fi întotdeauna liniştit, pămîntul (repede) s-ar cutremura..." Această lectură ar duce la o îndepărtare prea mare de sensul general al capitolului, implicînd că regula de unitate a lumii este un lucru periculos şi de nedorit. Este interesant de remarcat totuşi că lectura devine posibilă şi chiar preferabilă dacă nu legăm acest pasaj de cel precedent, subliniind faptul că toate lucrurile sînt supuse schimbării şi că, dacă un lucru ajunge la o extremă, în mod firesc porneşte imediat către cealaltă. Cum legătura dintre cele două pasaje este însă evidentă, am preferat lectura tradiţională.

În loc de „a (se) crăpa" s-au mai propus şi „a se strica", „a se răsturna", „a se rupe", iar în loc de „a se cutremura", şi „a exploda", „a se dărîma", „a fi îndoit" etc. Ca şi mai sus, pasajul este rimat în original.

10. Am separat pasajul final al capitolului de primele două, de care pare a fi legat în mod cu totul artificial prin „de aceea". Unii exegeţi consideră că această legătură există însă, propunînd o interpretare care, în opinia noastră, este destul de forţată: Dao este cel mai „umil" dintre numere, unu (care e totuşi baza, „temelia", tuturor calculelor), iar suveranul trebuie şi el să arate aceeaşi umilinţă, pentru a-şi putea păstra poziţia şi a fi pentru supuşi ceea ce Dao este pentru cosmos.

11. Literal, „... înaltul din (ceea ce) jos (se află) trebuie să-şi facă temelie."

12. Cei trei termeni sînt folosiţi de suveran pentru a se autodesemna. „Orfanul" se referă probabil la regulile de succesiune, un prinţ devenind suveran numai la moartea tatălui său. Prin extensie, termenul a ajuns să însemne şi „singur, singuratic". Sensul iniţial al celui de-al doilea termen, tradus de noi prin „văduvul", este „puţin" şi de aici, prin extensie, a apărut sensul de „lipsit de (soţie, văduv)". Exegeza chineză a sugerat însă foarte devreme şi o altă lectură, „a fi lipsit de virtute". În plus, termenul intră şi în componenţa unei expresii,

foarte des întîlnită în textele vechi, cu sensul de „(cel căruia îi) lipsesc (toate), nevoiaşul, cel ce are nevoie de multe", cu referinţă tot la suveran.

Prin „nevrednicul" am echivalat două caractere, negaţia *bu* urmată de un alt termen, care apare cu mai multe grafii, are mai multe pronunţii şi mai multe sensuri. Cu pronunţia *gu* şi grafia din varianta lui Heshang Gong, confirmată de alte opt variante, termenul are sensul de „butuc de roată", sens în care apare în capitolul 11. Iată cum comentează Heshang Gong: „(Expresia) «cel-care-nu-are-butuc» desemnează metaforic faptul că (suveranul) nu poate să fie asemenea butucului, care uneşte toate spiţele (roţii)." Exegeza chineză a remarcat, pe bună dreptate, că o asemenea interpretare este mult prea forţată, şi nici un comentator modern nu o urmează. Tot cu pronunţia *gu*, dar cu o grafie uşor modificată, termenul a fost interpretat în cinci feluri diferite, trecute în revistă de Li Shuihai, binomul *bu gu* trebuind tradus: „cel care nu mai are nici o poziţie oficială", „cel care are un nume de rău augur", „sclavul, sluga, servitorul", „cel care anunţă (pe cineva despre) moartea (unei alte persoane)" şi „cel rău, cel lipsit de bunătate/virtute" (acest ultim sens apropiindu-se de cel preferat de noi). Li Shuihai demonstrează imposibilitatea filologică a unora dintre aceste lecturi şi completa incompatibilitate a altora, în context. După Li Shuihai, pe care l-am urmat şi noi, termenul trebuie să fie pronunţat *nou* (sau *gou*), lucru confirmat şi de celebrul exeget din dinastia Tang, Lu Deming. Cu această pronunţie, sintagma noastră are sensul „cel care nu hrăneşte (poporul)" sau, cu alte cuvinte, nu este suficient de „vrednic" pentru a fi suveran. În această accepţiune, cu această grafie şi cu această pronunţie, termenul, precedat de negaţie, apare în numeroase texte vechi şi, după cum afirmă atît Li Shuihai cît şi Erkes, o origine dialectală (din statul Chu, presupusul loc de naştere al lui Lao zi) a expresiei este foarte probabilă.

13. Fraza aceasta a suscitat numeroase comentarii şi exegeze, întru cît, pe lîngă lectura urmată de noi, este la fel de posibilă şi alta: „De aceea, (oricît de) bine am calcula (părţile unui) car, nu avem (= nu fac cît) un car." Partizanii lecturii urmate de noi aduc ca argumente comentariul lui Wang Bi, structura relativ apropiată care apare în *Zhuang zi*, varianta „textului vechi" al lui Fu Yi, glosele lui Lu Deming etc., pe cîtă vreme cei care susţin lectura citată mai sus se bizuie pe marea majoritate a variantelor, pe comentariul lui Heshang Gong, pe prezenţa unei structuri asemănătoare în textul *Huainan zi*, pe textul B de la Mawangdui etc. Dacă menţionăm faptul că această diferenţă de lectură se datorează practic unei diferenţe grafice minore între doi termeni omofoni, devine evident faptul că orice încercare de a stabili o versiune definitivă este sortită să rămînă o simplă încercare. Am preferat să citim în spiritul comentariului lui Wang Bi, încercînd să nu ne îndepărtăm de sfera semantică a rîndurilor anterioare. În plus, o opţiune în favoarea celeilalte lecturi ar pu-

lea să dea acestui sfîrşit de capitol o uşoară tentă budistă (remarcată de Wilhelm şi de Waley), ceea ce nu este cazul, în context.

Nuanţele surprinse de exegeţii care urmează o lectură similară celei preferate de noi sînt şi ele destul de numeroase. Iată cîteva echivalări: „Cel care calculează laudele primite nu va primi nici o laudă"; „Cel ce caută lauda în toate felurile/în mod excesiv nu o va găsi"; „Cel care este cel mai demn de laudă nu are nevoie de vreo laudă" etc.

14. Prin „preţuit" şi „dispreţuit" am tradus două onomatopee care imită sunetele produse de jad şi de piatră la atingere. Diferenţa calitativă pe care o marchează cele două onomatopee a fost redată şi prin perechi de tipul „rar" *vs.* „comun", „superior" *vs.* „inferior", „frumos" *vs.* „urît" etc. Am preferat o relaţie de coordonare între cele două fraze, potrivit comentariilor lui Wang Bi şi Heshang Gong. A citi precum Wing-tsit Chan şi Lin Yutang — „Rather than jingle like the jade, rumble like the rocks" — nu pare a fi în spiritul capitolului. Lecţia pe care o dă acest pasaj final este că adevărata Cale este calea naturală, calea echilibrului, supravieţuirea datorîndu-se în primul rînd evitării extremelor de orice fel.

39.1 Puterea lui Dao

Xi Wei (= suveran mitic) l-a atins (= pe Dao, Unul) şi astfel a potrivit Cerul şi pămîntul. Fu Xi (= împărat mitic, cel care a descoperit principiul mutaţiilor lui Yin şi Yang) l-a atins şi astfel s-a unit cu mama suflării originare (= a ajuns pînă la originea universului). Carul Mare l-a atins şi niciodată nu s-a îndepărtat de la locul său (fix). Soarele şi luna l-au atins şi niciodată nu s-au oprit din mersul lor necontenit. Kan Pi (= spirit al munţilor) l-a atins şi şi-a găsit culcuş în munţii Kunlun. Ping Yi (= spirit al apelor) l-a atins şi astfel rătăceşte prin Rîul Galben. Jian Wu (= spirit al munţilor) l-a atins şi astfel sălăşluieşte pe muntele Taishan. Împăratul Galben l-a atins şi astfel pe nori s-a suit pînă la cer (= a devenit nemuritor). Zhuan Xu (= nepot al Împăratului Galben) l-a atins şi astfel şi-a luat drept sălaş Palatul Întunecat; Yu Qiang (= spirit al mării din nord) l-a atins şi astfel a devenit mai mare peste Polul Nord. Regina mamă a vestului (= zeiţă nemuritoare) l-a atins şi astfel s-a aşezat la Shao Guang (= munte sau peşteră): nimeni nu-i ştie începutul şi nici sfîrşitul. Peng Zu (= Matusalemul chinez) l-a atins şi a trăit de pe vremea lui You Yu pînă în timpul celor cinci prinţi (= şapte sau opt sute de ani). Fu Yue l-a atins şi astfel a devenit ministrul lui Wu Ding (= rege din dinastia Shang), cuprinzînd tot Subcerescul sub stăpînirea sa. Apoi, în trăsura con-

stelaţici Dong Wei şi mînînd constelaţia Ji Wei, şi-a luat locul printre stelele cerului.

Zhuang zi, cap. 6 „Marele strămoş şi maestru"

39.2 Cum trăieşte în lume un Înţelept

Ran Xiang a atins mijlocul cercului în care toate îşi găsesc împlinirea. Preschimbîndu-se laolaltă cu lucrurile, el nu cunoştea începutul, sfîrşitul ori prezentul şi, în această schimbare neîntreruptă, era unu cu ceea ce e dincolo de schimbare. [...] Pentru Înţelept nu există Cer şi nu există oameni, începutul însuşi nu există, la fel cum nu exstă nici lucruri: el cu ale lumii merge la un loc şi nu întîlneşte nici o piedică, şi prin fiece faptă aduce împlinirea (lucrurilor), fără să dea vreodată greş.

Zhuang zi, cap. 25 „Zeyang"

40

Întoarcerea este mişcarea lui Dao[1],
slăbiciunea este felul în care se vădeşte
Dao[2].
Lucrurile din Subceresc se nasc
din existenţă,
existenţa se naşte din nonexistenţă.[3]

În textele de la Mawangdui, ordinea capitolelor 40 şi 41 este inversată.

1. Cîţiva exegeţi contemporani preferă să citească termenul *fan*$_2$, „întoarcere", cu sensul de „invers, opus", prima frază a capitolului trebuind în acest caz echivalată: „(Evoluţia/schimbarea/mişcarea în direcţia) opusă este mişcarea lui Dao". Capitolul nu pare însă a fi centrat pe expunerea unei dialectici cu rezonanţe hegeliene (precum capitolul 2, de exemplu), ci încearcă mai degrabă să descrie un aspect al lui Dao, ca regulă evoluţiei lucrurilor: cele zece mii de lucruri, cărora Dao le dă naştere, ca „mamă", evoluează pe baza „Puterii", funcţiune a lui Dao, spontaneitate care le asigură evoluţia potrivit coordonatelor lor ontice, numai pentru a se întoarce, la sfîrşitul devenirilor succesive pe care le-au cunoscut, la Dao, starea de dinainte şi de după fiinţă, pentru a se naşte din nou. Acest ciclu etern de naşteri şi renaşteri presupune o mişcare circulară în care punctul iniţial şi cel final coincid. Numind mişcarea lui Dao „întoarcere", capitolul se concentrează asupra regresiunii în nefiinţă, şi nu asupra întregului ciclu, fiind în acest fel apropiat ca sens de capitolul 16 („lucrurile, multe ca frunza şi iarba, se întorc, fiecare, la începuturi").

În plus, trebuie spus că în celelalte capitole din *Dao De Jing* în care apare *fan*$_2$ termenul are sensul de „întoarcere", şi nu de „opus", ceea ce poate constitui o dovadă suplimentară în favoarea lecturii noastre, preferată de altminteri de majoritatea exegeţilor.

2. Cea mai bună traducere a termenului *yong*, echivalat aici prin „felul în care se vădeşte" ar fi probabil „funcţiune" sau „manieră în care se manifestă". Termenul mai apare de cîteva ori în *Dao De Jing*, noi traducîndu-l frecvent prin „folosinţă". Această frază, descriind maniera de manifestare a lui Dao, se concentrează asupra eficacităţii potenţialului în raport cu ceea ce se actualizează, sintetizînd una din lecţiile favorite ale textului: pentru a putea să evolueze potrivit datelor lor naturale, toate lucrurile trebuie să încerce să păstreze naturaleţea

şi spontaneitatea iniţială (cu care au fost înzestrate de către Dao), potenţialitatea existenţei, Puterea, care se poate însă pierde cu uşurinţă în momentul „făptuirii", al manifestării ei în acte contrare propriilor condiţionări naturale. În acest sens, faptul că „lucrurile înfloresc şi-apoi îmbătrînesc" (cum spun capitolele 30 şi 55) ori metafora copilaşului care rămîne mereu alături de Dao sînt extrem de relevante.

3. Aceste rînduri sînt de obicei puse în legătură cu primele fraze din capitolul 42: „Dao a născut Unul, Unu a născut doi, doi a născut trei, trei naşte cele zece mii de lucruri", ceea ce a dus la apariţia celor mai diferite interpretări. Astfel, pentru Yan Zun, exeget din dinastia Han, spre exemplu, Dao este nonexistenţă completă, „vidul vidului", şi din l se naşte Unul, echivalent cu Puterea sau vidul, simultan existenţă şi nonexistenţă. Urmează stadiul de doi, identificat printre altele cu o „nefiinţă a nefiinţei", şi apoi trei sau (din nou) nonexistenţa. Zhang Songru citează această frază, tipică pentru Yan Zun: „Viaţa celor zece mii de lucruri îşi are originea în vid (= Unu) şi începe din nefiinţă (= trei)."

• Wang Bi construieşte şi el o metafizică extrem de convingătoare, pornind de la cei doi termeni, *wu*$_1$, „nonexistenţă", şi *you*, „existenţă". Cum *wu*$_1$ nu poate fi separat de *you*, fiind, aşa cum scrie Isabelle Robinet (1977 : 75), „ce que le silence est à la parole", Wang Bi vede între ele o relaţie de perfectă complementaritate: *wu*$_1$ se manifestă prin *you*, iar *you* îl exprimă pe *wu*$_1$, care este în plus originea şi sfîrşitul întregii fiinţe (*you*). Cum, pe de altă parte, se afirmă explicit că „Dao este o denumire a lui *wu*$_1$", devine evident faptul că pentru Wang Bi, aşa cum scrie aceeaşi Isabelle Robinet, tăcerea nu înseamnă numai inversul vorbirii, ci şi ceea ce vorbirea nu poate să exprime, ceea ce se află dincolo de vorbe şi dincolo de orice determinare. Astfel, dincolo de simpla fenomenalitate, a cărei structură este descrisă cel mai bine prin perechi *wu*$_1$/*you*, se află Dao sau *wu*$_1$, principiul infinit, nelimitat, nedefinit, care se manifestă tocmai prin aceste perechi. Cîtă vreme rămînem în sfera fenomenalului, spune Wang Bi, Dao poate fi şi perceput şi neperceput, şi latent şi actualizat, şi numit şi nenumit. Pentru a desemna însă ceva a cărui legătură cu fenomenalul este extrem de slabă, Dao ca principiu numenal şi imanent, singura denumire potrivită rămîne negaţia (*wu*$_1$). În acest sens, Dao ajunge la un grad maxim de abstractizare, devenind întru totul imposibil de circumscris; poate din această pricină Wang Bi însuşi ezită, introducînd diverşi termeni alternativi (de genul „rădăcină a nefiinţei" sau „ramuri ale fiinţei") şi resimţind continuu caracterul inadecvat al terminologiei pe care o foloseşte pentru exprimarea acestei intuiţii tulburătoare.

Alte exegeze propun o identificare a lui Dao cu „Marele Început" al universului, vidul primordial, „Nimic", *wu*$_1$, din care a apărut haosul, Unul sau *you*, care, divizîndu-se şi căpătînd coerenţa fundamentală sau armonia, a produs lumea în formele definite ale celor zece mii de lucruri. Lectura poate fi susţinută şi printr-un pasaj din

Zhuang zi: „În Marele Început a existat nonexistenţa, iar nonexistenţa nu avea nume. De aici a apărut Unul, şi astfel a existat Unul, lipsit de formă (materială)." (Cap. 12, „Cerul şi pămîntul".) Jiang Xichang nuanţează această interpretare şi, fără să mai facă apel la structurile mitice din capitolul 42, propune o identificare a lui wu_1 cu *wuming*, „nenumitul, cel fără de nume", şi a lui *you* cu *youming*, „numitul, cel înzestrat cu nume". Trebuie însă spus că pentru Jiang cei doi termeni desemnează perioade distincte din istoria universului, cea în care nimic nu exista, deci nici numele, respectiv cea a apariţiei oamenilor şi, evident, şi a numelor. Astfel, unei epoci nedefinite şi necunoscute, denumită *wu* sau *wuming*, i-a urmat perioada (*you* sau *youming*) în care şi-a făcut apariţia specia umană. De îndată ce oamenii şi-au pierdut naturaleţea originară şi au abandonat intuiţia în favoarea raţiunii, au apărut şi numele şi, o dată cu ele, diferenţele între lucruri, ceea ce a condus la *conştientizarea* existenţei celor zece mii de lucruri, care, desigur, existau şi mai înainte.

Feng Youlan consideră şi el că wu_1 şi *you* trebuie echivalaţi prin „nenumit" şi „numit", sau mai degrabă prin „nomabil" şi „inomabil", şi că în acest sens Dao este echivalent cu wu_1, datorită lipsei sale complete de determinare. Precedenţa sa faţă de existenţă nu trebuie însă înţeleasă în sens mitologic, ci strict logic. Este firească presupunerea, susţine Feng, că toate fiinţele vin din fiinţă şi că fiinţa există înaintea fiinţelor. Este la fel de firesc însă să considerăm că nefiinţa, Dao, nedeterminatul, precede fiinţa, care presupune determinarea şi definirea.

Pentru a încheia această prezentare, trebuie spus că, după ştiinţa noastră, doar doi exegeţi, Xu Fancheng şi Wilhelm, au îndrăznit să se abată de la traducerea standard a acestor fraze. Primul a citit: „Lucrurile din Subceresc se nasc în (= în locul în care există) fiinţă, fiinţa se naşte în (= în timpul în care există) nefiinţă", iar sinologul german a interpretat în sens teleologic: „Lucrurile din Subceresc se nasc întru fiinţă, fiinţa se naşte întru nefiinţă."

În ceea ce ne priveşte, am pornit, în interpretarea acestor două fraze, de la mai multe premise, atît filozofice cît şi filologice. Astfel, este ştiut că existenţa şi nonexistenţa nu desemnează, în nici unul din textele filozofiei chineze, ceva similar Fiinţei şi Neantului, în sensul în care înţelegem noi aceşti termeni. *You* şi wu_1 se referă întotdeauna la stări ale individului sau ale lumii, putînd fi descrise ca o sumă de atribute şi determinări specifice, precum numele, forma, materialitatea şi aşa mai departe. Acest lucru se datorează nu numai faptului că filozofia chineză nu proiectează nimic în afara lumii — pînă şi extrem de abstractul „principiu" (li_5) al neoconfucianiştilor este un caz în speţă — , ci şi dublului sens al celor doi termeni care, ca verbe, cum sînt folosite curent, înseamnă „a (nu) exista", cît şi „a (nu) avea"; astfel, o traducere la fel de posibilă, la rigoare, ar fi şi „ceea ce (nu) are" (formă, nume etc.).

Pe de altă parte, un pasaj din *Zhuang zi* afirmă clar: „Cele zece mii de lucruri apar din ceea ce nu are existență. Existența nu poate exista în virtutea existenței, ci este necesar ca ea să apară din nonexistență." (Cap. 23, „Gengsang chu".) Pornind de aici, echivalarea nonexistenței cu Dao, potrivit capitolului 42, sau, pe un plan ontologic, cu vidul originar, conform frazelor din *Zhuang zi* citate anterior, devine evidentă. Ținînd însă seama de faptul că „nonexistență" înseamnă în primul rînd lipsă de definire, este la fel de evident că Dao precede existența și formele ei concrete precum legea precede materia: el este „mama" nedefinită, nenumită și imperceptibilă a universului, „temeiul" firii, cum scrie Gh. Vlăduțescu, potențialitatea ontică a lucrurilor, „strămoșul" sau „rădăcina" , pe de-o parte, și simultan regula de unitate și coerență a lumii, regulă care, la-rîndu-i, ocultează nenumitul, „misteriosul", numenul. De aceea, într-adevăr, Dao — anterior, dincolo de schimbare și veșnic — „a născut Unul", prin lipsa de determinare fiind echivalent, în perspectivă mitologică, cu vidul primordial. Și, tot de aceea, el este și principiul, și regula, Unul de dincolo de schimbare.

40.1 Mișcarea în direcția opusă este mișcarea lui Dao*

„... Cele zece mii de lucruri sînt identice (răspunse Spiritul Mării din Nord): care e scurt și care e lung? (= numai prin raportarea la standarde relative lucrurile devin diferite, căci pentru Dao toate sînt unu). Dao nu are început ori sfîrșit, însă lucrurile au viață și moarte și nu se pot bizui pe sine ca să se împlinească: cînd goale, cînd pline, ele nu sînt stăpîne pe forma lor. Anii trecuți nu pot fi aduși înapoi, iar timpul nu poate fi oprit: creșterea și descreșterea, la fel plinul și vidul, de cum sfîrșesc încep din nou. Din această pricină vorbele mele se referă la regula Marelui Înțeles și discută principiul celor zece mii de lucruri. Viața tuturor lucrurilor se aseamănă cu galopul și goana calului, în care fiecare mișcare aduce cu sine o schimbare și fiecare clipă o nouă mișcare. (M-ai întrebat) ce trebuie să faci și ce nu: lasă-te supus prefacerilor tale naturale."

Zhuang zi, cap. 17 „Șuvoaie de toamnă"

---

* Lin Yutang consideră că *fan2* trebuie citit ca avînd sensul de „opus", și nu cel de „întoarcere", și ilustrează în consecință. De regulă, cînd lectura noastră a fost diferită de cea a cunoscutului sinolog, nu am tradus pasajele din *Zhuang zi* selectate de el, care sînt relevante în asemenea cazuri pentru interpretarea sa, nu și pentru a noastră. Cu toate acestea, facem aici o excepție, datorită frumuseții pasajului citat.

40.2 Originea lucrurilor. Evoluţia fiinţei din nefiinţă

Ran Qiu îl întrebă pe Confucius: „E cu putinţă să ştim ce era înainte de Cer şi pămînt?" „E cu putinţă, răspunse Confucius, trecutul este asemenea prezentului."

Ran Qiu nu ştiu ce să mai spună şi se retrase, însă a doua zi îl văzu din nou pe Confucius şi spuse: „Ieri, cînd am întrebat dacă e cu putinţă să ştim ce era înainte de Cer şi pămînt, Maestrul mi-a răspuns: «E cu putinţă, trecutul este asemenea prezentului.» Ieri mă luminasem cu privire la spusele dumneavoastră, însă astăzi mă aflu din nou în întuneric. Îndrăznesc să vă întreb ce aţi vrut să spuneţi."

„Ieri te-ai luminat pentru că spiritul tău a priceput dinainte vorbele mele; astăzi te afli în întuneric pentru că le cauţi înţelesul fără să-ţi foloseşti spiritul. Nu există trecut, nu există prezent, nu există început şi nu există nici sfîrşit. E cu putinţă oare să existe copii şi nepoţi dacă nu au existat copii şi nepoţi (= fiecare este copilul şi nepotul altcuiva, specia umană nu porneşte de la un cuplu primordial)?"

Ran Qiu nu mai zise nimic. Confucius zise: „Te-ai oprit, nu mai ai ce să răspunzi. Nu viaţa face moartea să se nască (= nu este cauza ei) şi nu moartea face viaţa să se stingă. Oare viaţa şi moartea nu depind de altceva? Fiecare are ceva care-o face să fie de sine stătătoare. Să existe un lucru născut înainte de Cer şi pămînt? Ceea ce face lucrurile să fie lucruri nu este el însuşi un lucru. Nu se poate ajunge la un lucru anterior apariţiei lucrurilor, căci şi înaintea acestuia se află un lucru. Şi dacă şi înaintea lui se află un lucru, aceasta (= încercarea de a găsi o cauză primă) este fără de capăt."

Zhuang zi, cap. 22 „Înţelepciunea călătoreşte în nord"

41

Cînd omul[1] superior aude de Dao,
cu sîrguinţă-l urmează[2];
cînd omul de mijloc aude de Dao,
îi pare că e şi că nu e[3];
cînd omul inferior aude de Dao
mult rîde de el[4]
căci de n-ar rîde
Dao n-ar merita să fie socotit Dao[5].
De aceea spune-o vorbă veche[6]:
„Calea[7] luminoasă pare-ntunecoasă,
Calea care merge-nainte pare a duce înapoi,
Calea netedă pare-a fi plină de hîrtoape[8],
Puterea superioară se aseamănă văii[9],
albul desăvîrşit pare-a fi negru[10],
Puterea cuprinzătoare pare-a nu fi de-ajuns,
Puterea trainică pare slăbiciune[11],
adevărul simplu pare nestatornic[12],
pătratul cel mare nu are colţuri,
unealta cea mare tîrziu se-ncheie de făurit,
muzica măreaţă are sunetul slab,
Marea Imagine formă nu are[13],
Dao se ascunde în nenumire[14]."
Şi totuşi,
numai Dao se pricepe să-nceapă
şi se pricepe să-mplinească.[15]

Acest capitol precede capitolul 40 în textele de la Mawangdui.

1. Am tradus prin „om", şi aici şi în rîndurile următoare, termenul *shi*$_2$, „gentilom", „cavaler". Este vorba de membrii unei clase intermediare, inferioară grupului care deţine puterea, dar deasupra oamenilor de rînd; *shi*$_2$ erau antrenaţi ca războinici, participau la ritualurile religioase şi erau buni cunoscători ai corpusului tradiţional de texte

istorice şi filozofice. Termenul a mai fost echivalat şi prin „sage" (Wilhelm), „scholar" (Erkes), „student" (D.C. Lau) etc.

2. Termenul *xing*, echivalat de noi prin „a urma", are sensul inițial de „a merge", prin extrapolare ajungînd să însemne şi „a practica, a pune în aplicare" (o doctrină, o învăţătură). Probabil că sensul inițial al termenului se păstrează, la fel cum Dao desemnează, aici şi mai jos, atît doctrina daoistă cît şi Calea, drumul pe care „se merge".

3. Fraza a mai fost echivalată şi prin „uneori crede în el, alteori se îndoieşte de el" sau „uneori îl păstrează, alteori îl pierde".

4. Potrivit „textului vechi" şi unei alte variante, aceste ultime două rînduri ar trebui echivalate: „cînd omul inferior aude de Dao (consideră) că este (ceva) vag/nedefinit/(un concept, o doctrină) fără sens şi (în plus) rîde de el". Numeroşi exegeţi contemporani preferă una din aceste variante, în oricare din ele fraza reluînd simetric structura similară din rîndul doi. Unul dintre primele texte budiste chineze, *Tratatul despre risipirea îndoielilor* (*Li hun lun*, cunoscut şi sub numele de *Mou zi*), care datează de la sfîrşitul secolului 2, cît şi un celebru text despre alchimie, de inspirație daoistă, *Cartea maestrului care păstrează simplitatea (Bao pu zi)*, datînd de la începutul secolului 4, confirmă această lectură. Textele de la Mawangdui, cu mult anterioare, o infirmă însă, şi de aceea am preferat să urmăm variantele standard.

5. Sau „(Dao) nu ar fi potrivit să fie (socotit) Dao."

6. Unii exegeţi au considerat că sintagma echivalată de noi prin „vorba veche" (literal, „o spunere (de mult) întemeiată/stabilită") ar desemna în fapt titlul unei cărţi, astăzi pierdută, căreia îi sînt atribuite rîndurile care urmează.

7. „Calea" este, desigur, Dao. La fel ca şi Waley, am considerat că textul şi-ar pierde în mare măsură poeticitatea dacă am lăsa netradus termenul Dao, aşa cum am făcut-o în celelalte capitole din *Dao De Jing*. Este interesant de remarcat că jocului continuu între sensurile concrete şi abstracte ale termenilor din prima parte a capitolului îi urmează o abstractizare treptată, care culminează în afirmaţia: „Dao se ascunde în nenumire."

8. Pentru termenul echivalat de noi prin „plin de hîrtoape" s-au mai propus şi „accidentat", „care urcă şi se ridică", „noduros", „categorie" — potrivit variantei lui Heshang Gong urmată şi de Cleary, rîndul ar trebui citit: „Dao care egalizează pare a categoriza" [!] — etc. Unii exegeţi preferă să citească primul termen din fiecare din aceste ultime trei rînduri ca un verb, echivalînd: „Cine se luminează întru Dao pare a se afla în întuneric, cine se apropie de (înţelegerea lui) Dao pare a se retrage (= a se îndepărta de el), cine merge pe Calea cea netedă (= care uneşte toate diferenţele etc.) pare a merge pe o cale accidentată ... " Lectura, deşi posibilă, nu pare şi probabilă, căci astfel se pierde simetria gramaticală cu rîndurile care urmează.

În „textul vechi" şi în alte zece variante ordinea ultimelor două fraze este inversată. Acest prim terţet rimează în original, fiind urmat de alte două terţete rimate şi de un catren, de asemenea rimat.

9. Sintagma tradusă de noi prin „Puterea superioară" apare şi la începutul capitolului 38, unde am echivalat prin „cel cu multă Putere". Potrivit lui Wang Bi, valea este un simbol al vidului, în timp ce Heshang Gong o consideră un simbol al umilinţei, fiind locul în care se adună toată murdăria din Subceresc. Jiang Xichang acceptă ambele interpretări, deşi, din perspectiva întregului capitol, cea a lui Heshang Gong pare mai potrivită.

10. Prin „desăvîrşit" am echivalat termenul da_1, „mare, măreţ", care apare şi în frazele următoare. Albul este simbolul gloriei şi al onoarei, iar negrul — al umilinţei şi dizgraţiei (vezi şi cap. 28, nota 5). Termenul tradus aici prin „negru" are de altminteri sensul iniţial de „umilinţă".

Unii exegeţi consideră că textul, în varianta standard pe care am urmat-o noi, este corupt, întrucît structura celor trei fraze care încep în original prin De_1, „Puterea", este întreruptă de această frază. De aceea, ea este de obicei introdusă după rîndul „adevărul simplu pare nestatornic", alăturîndu-se celor patru fraze care urmează şi care încep toate prin caracterul da_1, „mare". Astfel, după trei fraze care conţin caracterul Dao, ar urma alte trei care încep cu De_1, încă un rînd, izolat („adevărul simplu pare nestatornic"), şi apoi alte cinci care încep prin da_1. Această rearanjare este într-adevăr mai logică, însă Zhang Songru, primul exeget care a propus-o, nu are dreptate cînd susţine că rima finală se păstrează în urma acestei modificări, aşa cum se poate demonstra apelînd la monumentala *Grammata Serica Recensa* a lui Karlgren. Structura rimelor finale ale rîndurilor care alcătuiesc această maximă citată de textul nostru este destul de simplă, fiind de tipul: *aaa*, *bbb*, *ccc*, *dddd*, însă orice alterare a ordinii frazelor impietează şi asupra ei.

În plus, textele de la Mawangdui confirmă şi ele ordinea rîndurilor din variantele standard, ceea ce poate constitui un motiv suplimentar pentru a nu interveni în nici un fel asupra textului.

11. Numeroşi exegeţi contemporani preferă să citească, în loc de „trainic", un termen omofon cu sensul de „viguros", care marchează mai bine contrastul cu „slăbiciune". În legătură cu acest din urmă termen, Heshang Gong propune o glosă care, deşi filologic este îndreptăţită, e greu de urmat: „a fura"; întregul rînd trebuie atunci echivalat „(Dao şi Puterea celui ce are o) Putere trainică par (să poată fi) furate". Wang Bi glosează şi el acelaşi termen prin „a însoţi (hoţeşte)", comentînd: „Cei care au o Putere trainică urmează firea lucrurilor, nu întemeiază şi nu întreprind (nimic). De aceea par să-l însoţească hoţeşte (pe Dao)." În general, traducătorii preferă o lectură similară cu cea aleasă de noi, nuanţînd prin „indolenţă", „apatie", „lipsă de soliditate" etc.

12. Aceasta este una din cele mai ambigue fraze ale textului, diferenţele de interpretare fiind extrem de mari. Prima problemă pe care o pune acest rînd este centrată pe relaţia gramaticală dintre primii doi termeni: *zhi₄*, tradus de noi prin „simplu", şi *zhen*, echivalat prin „adevăr". Noi am considerat că primul termen trebuie citit ca un determinant adjectival al celui de-al doilea; alţi exegeţi susţin însă că este vorba de un determinant substantival sau preferă să citească o relaţie de coordonare între cei doi termeni. Această pluralitate de lecturi este posibilă şi datorită polisemiei destul de extinse a fiecăruia. Astfel, *zhi₄* poate însemna „substanţă", „obişnuit, simplu, firesc", „esenţă, natură, caracter intrinsec" etc., iar *zhen* are şi el alte cîteva sensuri, precum „esenţă, natură originară, adevăr al firii", „real, autentic", „şters (despre culori)" etc. În plus, Liu Shipei, un exeget de la sfîrşitul ultimei dinastii, a sugerat că *zhen* ar fi o formă alterată a caracterului *De₁*, „Putere", ceea ce complică şi mai mult lucrurile.

Nici ultimul caracter al rîndului nu este prea uşor de interpretat, mulţi exegeţi considerînd că o lectură într-unul din sensurile sale directe — „schimbător", respectiv „fluid" — nu este posibilă şi propunînd alte interpretări. Iată cum a mai fost echivalat acest rînd: „Omul care are Puterea lemnului nelucrat (= simplă şi naturală) pare impur şi murdar" (Jiang Xichang); „Puterea plină pare a fi goală" (Gao Heng); „Puterea curată şi simplă pare a fi ca noroiul" (Chen Guying); „Simplitatea şi puritatea se aseamănă cu murdăria" (Zhang Songru); „Puterea simplă pare a fi prostie" (Sha Shaohai, Zhu Qianzhi); „Pure substance seems fluid" (Paul J. Lin); „Natural simplicity is like inconstant" (Erkes); „The substance appears to be changeable" (Wing-tsit Chan); „Pure worth appears like contaminated" (Lin Yutang); „The genuine in substance appears hollow" (Ellen M. Chen); „Plain truth seems sullied" (Mair); „Simple honesty seems changeable" (Cleary) etc.

În lectura noastră, am încercat să redăm cît mai exact conflictul între esenţă şi aparenţă pe care este construit întregul capitol.

13. Toate aceste patru rînduri încep, aşa cum am menţionat mai sus, prin acelaşi caracter, *da₁*, „mare" sau „măreţ". Fiecare din aceste fraze se referă probabil la Dao, textul părînd să sublinieze lipsa de determinări limitative şi restrictive ale lui Dao, care cuprinde tot spaţiul şi timpul, fără să poată fi perceput. Potrivit lui Heshang Gong însă, frazele se referă la diverse calităţi ale oamenilor, corectitudinea, însuşirile şi calităţile înalte, simplitatea etc. Expresia „Marea Imagine" apare şi la începutul capitolului 35.

14. Sau: „Dao este ascuns şi nu are nume", lectură preferată de unii exegeţi contemporani, prin simetrie cu rîndurile anterioare. Numeroşi comentatori consideră că acest rînd reia sintetic sensul tuturor frazelor precedente şi nu numai al afirmaţiilor anterioare, ceea ce pare foarte probabil.

15. Am citit potrivit textelor de la Mawangdui, confirmate parţial şi de unul din manuscrisele din dinastia Tang, descoperite la începu-

tul secolului în grotele de la Dunhuang. O lectură care să urmeze variantele standard ar fi: „Şi totuşi Dao se pricepe să ajute/să dea şi să împlinească."

41.1 „Albul desăvîrşit pare-a fi negru, Puterea cuprinzătoare pare-a nu fi de-ajuns"

Yang Ziju mergea înspre sud către Pei, iar Lao Dan (= Lao zi) călătorea înspre vest, către Qin; se întîlniră în apropiere de Liang. În timp ce mergeau împreună, Lao zi îşi ridică privirea către cer şi spuse, oftînd: „Am crezut la început că mai poţi să primeşti ceva învăţătură de la mine (= mai poţi fi educat/instruit), dar acum îmi dau seama că nu e aşa."

Yang Ziju nu-i răspunse, însă cînd ajunseră la han îi oferi un lighean cu apă ca să spele pe mîini, un ştergar şi un pieptene şi apoi, lăsîndu-şi încălţările la uşă, veni în genunchi pînă la el şi-l întrebă: „Mai înainte am dorit să-l rog pe Maestru (să-mi ofere o explicaţie), însă Maestrul nu a avut clipă de odihnă pe drum, aşa încît n-am mai îndrăznit (să vă deranjez). Acum, că aveţi o clipă de odihnă, v-aş ruga să-mi spuneţi ce greşeală am săvîrşit." Lao zi zise: „Chipul tău este mîndru şi semeţ. Cine ar vrea să se-nsoţească cu tine? «Albul desăvîrşit pare-a fi negru, Puterea cuprinzătoare pare-a nu fi de ajuns»." Yang Ziju se schimbă la faţă de ruşine şi spuse: „Ascult cu respect porunca voastră!"

La venire (= cînd a sosit la han, alături de Lao zi), hangiul îi ieşise în întîmpinare, un bătrîn ţinuse pentru el rogojina (= ca el să se aşeze) şi nevasta acestuia îi ţinuse prosopul şi pieptenele; toţi din han îi ocoliseră rogojina iar bucătarul nu atinsese soba (= ca să nu-l deranjeze). Cînd s-a întors (= după discuţia cu Lao zi) însă, a trebuit să se lupte cu cei din han ca să-şi păstreze rogojina.

Zhuang zi, cap. 27 „Parabole"

42

Dao a născut Unul,
Unu a născut doi,
doi a născut trei,
trei naşte cele zece mii de lucruri.[1]
Cele zece mii de lucruri
pe Yin în spate îl poartă
şi pe Yang din faţă-l îmbrăţişează,
amestecîndu-şi suflările
ca să intre în armonie[2].

Ceea ce oamenii urăsc este
să fie orfani, văduvi şi nevrednici,
însă regele şi dregătorii
pe sine aşa se numesc[3]:
astfel
unele lucruri sînt micşorate dar se măresc,
altele sînt mărite dar se micşorează.[4]
Ceea ce alţii-i învaţă pe oameni
şi eu îi învăţ, îndrumîndu-i[5]:
„Cei cumpliţi şi cei aprigi
de moarte bună nu mor."[6]
Eu din aceasta fac temeiul învăţăturii mele.[7]

1. Exegeza tradiţională a interpretat destul de diferit aceste fraze, probabil datorită absenţei unei cosmogonii bine închegate şi unitare în istoria spaţiului cultural chinez. Astfel, Unul a fost identificat rînd pe rînd cu „Marele Început" al universului, haosul primordial, „Marea Identitate", cum este numit în *Zhuang zi*, cu „suflul", *qi*$_1$, materia-energie difuză din care s-au condensat Cerul şi pămîntul şi apoi toate vieţuitoarele, sau cu Dao însuşi; *doi* a fost considerat a desemna binomul Yin şi Yang, Cerul şi pămîntul sau diferenţele, diviziunile în general, în perechi de tip Yin–Yang (sus–jos, cald–rece, stînga–dreapta etc.); *trei* a fost identificat cu starea de armonie în care se afla cosmosul înainte de a genera viaţa, cu „suflarea", *qi*$_1$, percepută acum

ca un fel de energie vitală fără de care ființele nu pot intra în făptură şi, potrivit unei interpretări ulterioare, cu triada clasică a tradiției chineze, Cer–pămînt–om, care stă la baza imaginii despre lume a chinezilor. Noi nu am surprins aici decît cîteva din nenumăratele ipoteze propuse, nuanțările putînd să ajungă pînă la detalii de genul celor surprinse de Yan Zun, a cărui interpretare am prezentat-o în nota finală la capitolul 40. Iată un pasaj din „Primăvara şi toamna prințului Lü" (*Lüshi chunqiu*), text datînd din secolul -3, pasaj care, chiar dacă nu se constituie într-un comentariu direct al acestui capitol, este relevant pentru varietatea speculațiilor cosmogonice ale chinezilor: „Marea Unitate produce cele două principii (= Cerul şi pămîntul), cele două principii produc Yin şi Yang. Yin şi Yang se transformă (în continuare), unul (mergînd) în sus şi celălalt în jos, unindu-se şi împlinind formele. Haotic, (cu totul) haotic, ele (= Yin şi Yang) se separă dar din nou se unesc, se unesc şi din nou se separă: aceasta se cheamă constanța Cerului. [...] Cele zece mii de lucruri sînt produse şi create de către Marea Unitate şi sînt transformate de către Yin şi Yang." (*Da yue*, 5, *Zhongxia ji*)

Exegeții chinezi contemporani îşi bazează cel mai frecvent interpretarea pe două pasaje, unul din textul *Huainan zi* şi celălalt dintr-un apendice al *Cărții schimbărilor*: „Dao este regula care a început din Unu. Unu era şi nu dădea naştere (la nimic), de aceea s-a divizat şi a făcut (să apară) Yin şi Yang; Yin şi Yang s-au unit în armonie şi cele zece mii de lucruri s-au născut." (cap. 3, *Tian wen xun*), respectiv: „*Cartea schimbărilor* se referă la Polul Suprem (*tai ji*) care a dat naştere celor două principii (*liang yi*)" (*Xi ci*). Xi Tong, la începutul secolului, a fost primul care a apropiat cele două fragmente citate de sensul frazelor noastre, propunînd şi o interpretare coerentă: Dao a născut „Polul Suprem", Unul, haosul primordial, care a trecut apoi, la rîndu-i, prin încă două stadii în care s-a dezvoltat şi ordonat, pentru a da naştere celor zece mii de lucruri. Jiang Xichang, pornind de la exact aceleaşi fragmente, consideră însă că fraza inițială a capitolului nu marchează în fapt o anterioritate a lui Dao față de Unu. Potrivit lui Jiang, Dao şi Unu sînt acelaşi lucru, Dao fiind o denumire convențională, iar Unu o determinare numerică asociată lui. Xu Fancheng reia şi el această interpretare, susținînd că Dao este el însuşi „Polul Suprem" iar Unu un simplu număr care desemnează starea de unitate în care se afla universul la început. Aceste lecturi par îndreptățite dacă le privim din perspectiva teoriei lui B.S. Solomon, confirmată şi de Isabelle Robinet, potrivit căreia Unu este un fel de „nonnumăr" pentru chinezi, desemnînd ceea ce nu poate fi măsurat, nedefinitul sau neperceptibilul („Marea Unitate", Dao etc.); baza oricărei numerații, susține această teorie, este trei, „origine et résumé du monde", cum afirmă Isabelle Robinet (1977 : 200), sau „împlinire a numerelor", cum susține Wang Rongfu, citat de Xu Fancheng.

Mai trebuie poate adăugat aici că aceste rînduri au dat naştere unor lecturi şi mai complicate în comentariile canonice ale textului sau în cele ale exegeţilor moderni care le citesc în spiritul daoismului religios. Astfel, de pildă, pentru Feng Dafu Unu desemnează „întregul primordial", doi — Yin şi Yang, care sînt considerate două forme de energie sau două „sufluri", unul pozitiv, masculin, activ şi unul negativ, feminin, pasiv; din combinaţia lor apare un „suflu al armoniei", care este trei şi care stă la originea intrării în existenţă a celor zece mii de lucruri. Folosind aceeaşi terminologie, Zhou Shengchun susţine că Dao este „originea universului", Unu, haosul nediferenţiat, uniunea primordială, „suflarea originară", iar doi denumeşte Cerul şi pămîntul; trei, în schimb, este combinaţia dintre suflul masculin şi cel feminin menţionate mai sus, cărora li se adaugă şi amestecul haotic pe care îl formează laolaltă. Toate aceste denumiri au o legătură certă cu tehnicile daoiste de respiraţie, care urmăresc printre altele controlarea fiecărui „suflu" din corpul omenesc, fie cel masculin, fie cel feminin, fie „suflul originar", cel „al sîngelui", cel „al spiritului" etc.; în acest fel, intrînd în ritmurile cosmice, daoistul îşi poate asigura longevitatea şi uniunea cu Dao.

În „Introducere" şi în nota 3 la capitolul 40 am încercat să oferim o interpretare a primei fraze a capitolului de faţă. În privinţa secvenţei numerice prezentate aici, nu putem opta în favoarea unei singure lecturi: cu toate acestea, în opinia noastră aceste trei numere nu pot reprezenta, după cum susţine Feng Youlan, doar o descriere formală a apariţiei universului, percepută ca un proces progresiv care presupune trecerea prin mai multe stagii, nedefinite. Dimpotrivă, este mult mai probabil ca fiecare termen al acestei serii să aibă o semnificaţie anume, greu de circumscris cu precizie, este adevărat, dar care se integrează oricum într-un tablou cosmogonic, şi nu într-o simplă secvenţă matematică. Pe de altă parte, există un sîmbure de adevăr şi într-o asemenea lectură, dată fiind fascinaţia pe care triada primordială a exercitat-o în gîndirea chineză. În acest sens, este relevant şi un pasaj din *Zhuang zi* (vezi secţiunea 2.2.) cît şi comentariul lui Wang Bi, pe care-l vom adăuga la sfîrşitul acestor note.

Este interesant de remarcat că traducătorul trebuie să aleagă aici între două lecturi posibile ale verbului *sheng*, „a se naşte": la trecut sau la prezent. Majoritatea sinologilor consideră că această secvenţă nu descrie un proces cosmogonic încheiat şi că, dimpotrivă, frazele definesc un fel de *creatio continua*, un fenomen continuu de ordonare a lumii şi de propulsare în existenţă a universului: din această pricină, în traduceri se foloseşte cel mai adesea prezentul. Această manieră de traducere este cu siguranţă întemeiată în ceea ce priveşte ultima frază, întrucît procesul de apariţie a celor zece mii de lucruri în Subceresc este într-adevăr descris în mai multe locuri din *Dao De Jing* (cap. 4, de exemplu) ca o activitate continuă şi neîntreruptă. Pe de altă parte însă, speculaţiile cosmogonice pe care le-am prezentat mai

sus par a încadra naşterea universului într-o temporalitate definită (în timpul „Marelui Început", de obicei), percepînd-o poate ca pe o desfăşurare progresivă, dar care oricum s-a încheiat. De aceea, am preferat o traducere care pare să corespundă mai bine logicii întregului text şi care combină cele două interpretări, fiecare parţial corectă.

2. Prin „suflări" am tradus termenul qi_1, la care ne-am referit mai sus şi în nota 3 la capitolul 10. Unii exegeţi consideră că în fapt „suflările" desemnează aici cuplul Yin–Yang şi că aceste rînduri reiau sensul frazei: „trei naşte cele zece mii de lucruri". Am echivalat prin „a se amesteca" un termen pentru care există trei glose diferite: „gol, vid", „mijloc" şi „a se mişca (haotic), a se agita". Noi am preferat-o pe ultima, alături de marea majoritate a exegeţilor, extrapolînd uşor sensul iniţial, la fel ca Waley, Ellen M. Chen, Girardot (1983 : 57) etc. Iată alte cîteva lecturi, dintre care prima exploatează şi o altă interpretare a termenului *he*, „armonie": „... cele două sufluri, Yin şi Yang, ţîşnesc, se mişcă încoace şi-ncolo, se întretaie, se agită şi se preschimbă în suflu al armoniei." (Gao Heng, 1943); „... în mijlocul suflării invizibile Yin şi Yang ating unitatea." (Ren Jiyu); „... the flowing power gives them harmony." (Wilhelm); „The empty breath effects union." (Erkes); „... by breathing together, they live in harmony." (Paul J. Lin); „They neutralize these vapours and thereby achieve harmony." (Mair) etc. Mai trebuie menţionat de asemenea că unii comentatori citesc, în loc de „a-şi amesteca suflările", o sintagmă cu sensul de „suflu al vidului", care desemnează, potrivit lui Wu Cheng, celebrul exeget din dinastia Yuan pe care l-am mai menţionat, „... lucrul căruia i se datorează viaţa celor zece mii de lucruri; astfel, după ce se nasc, ele trebuie să se folosească de suflul vidului, în acest fel putînd să nu-şi piardă rădăcina prin care (au devenit) ceea ce sînt".

3. Acestea sînt expresiile pe care le foloseşte suveranul pentru a se autodesemna. Vezi şi capitolul 39, nota 12.

4. Rîndurile aduc un elogiu umilinţei: regii şi dregătorii, „micşorîndu-se", umilindu-se prin folosirea unor termeni care desemnează un statut ce nu atrage pe nimeni, nu sînt dispreţuiţi, nu se „micşorează" în ochii oamenilor, ci, dimpotrivă, sînt cu atît mai apreciaţi. În schimb, o atitudine mîndră şi arogantă produce exact efectul invers.

5. Aceste două rînduri apar într-un număr mare de variante, lectura noastră bazîndu-se pe textele de la Mawangdui, coroborate cu variantele standard. Potrivit lui Wang Bi şi Heshang Gong, frazele ar trebui citite: „Ceea ce alţii îi învaţă pe oameni, şi eu îi învăţ", iar o traducere după „textul vechi" ar fi: „Ceea ce alţii au folosit ca să mă înveţe pe mine şi eu folosesc ca să-i învăţ pe alţii." Mai există alte cîteva lecturi, exegeţii contemporani alegînd dintre ele sau, prin colaţionare, propunînd una nouă. Textele de la Mawangdui conţin, înaintea acestor rînduri, o conjuncţie de legătură, „deci/de aceea/astfel", pe care am eliminat-o. Prin „a îndruma" am echivalat un termen care

are sensul literal de „a discuta, a dezbate"; în acest sens, o traducere foarte exactă a variantei stabilite de noi ar fi: „Ceea ce oamenii îi învaţă (pe alţii) (eu) de asemenea, prin dezbateri, îi învăţ pe alţii."

6. Două texte datînd din dinastia Han afirmă că această frază era inscrisă pe o statuie de metal aflată în templul strămoşilor din statul Zhou, vizitat cîndva şi de Confucius. Este probabil că fraza aparţine unui fond paremiologic destul de vechi, fiind folosită în mod egal şi de daoişti şi de confucianişti.

7. Literal, „Eu din aceasta fac tatăl învăţăturii mele". Termenul *fu*, „tată", pe care noi l-am parafrazat prin „temei", a mai fost interpretat în alte cîteva feluri, trecute în revistă de Li Shuihai: „început", „părinţi", „doctrină, dogmă", „principii generale", „profesor, maestru" etc. Unii traducători consideră că această frază nu trebuie despărţită de cele două rînduri precedente, Waley, de exemplu, echivalînd: „Show me a man of violence that came to a good end and I will take him for my teacher."

42.1 Unu şi vorbirea*

Cele zece mii de lucruri, cele zece mii de forme, se întorc la Unu. Cum ajung ele la Unu? (Ajung) pentru că (vin) din nefiinţă (= *wu*$_1$). Din nefiinţă (vine) Unu; Unu poate fi numit nefiinţă. De îndată ce l-am numit Unu, oare n-am vorbit (despre el)? Existînd Unu şi existînd şi vorbirea, nu este (oare aceasta) doi? Existînd Unu, existînd şi doi, se naşte trei. De la nefiinţă la fiinţă, (pe acest parcurs) se opresc numerele. Mergînd dincolo de acest punct, (ceea ce urmează) nu mai este curgerea lui Dao (= lucrurile capătă formă definită şi îl manifestă pe Dao, nu mai sînt Dao). De aceea, privitor la naşterea celor zece mii de lucruri, eu (mă mulţumesc) să cunosc stăpînul (care o controlează). Deşi au zece mii de forme, (toate) îşi amestecă suflările în Unu. Oamenii îşi au (fiecare) inima lor, ţări diferite au obiceiuri diferite, însă atingînd Unul, regele şi dregătorii devin stăpîni peste acestea (= peste oameni şi teritorii). Avîndu-l pe Unu drept stăpîn, cum ar putea fi oare acestea părăsite? (Însă) cu cît (Unu) se multiplică, cu atît (oamenii) sînt mai departe (de el). Micşorîndu-te, de el te apropii; micşorîndu-te pînă la capăt, atingi polul (său desăvîrşit, limita ultimă). Am spus Unu şi am ajuns pînă la trei: dar dacă rădăcina nu ar fi Unu (= dacă nu aş porni de la unitate), cum aş putea să mă apropii de Dao? „A se micşora, dar a se mări": să fie acestea vorbe goale?

---

* Lin Yutang nu a selecţionat nici un pasaj din *Zhuang zi* pentru a ilustra acest capitol. Am inclus de aceea aici o parte din comentariul lui Wang Bi, titlul secţiunii fiind dat de noi.

43

Cel mai plăpînd lucru din tot Subcerescul
cu uşurinţă se mişcă[1]
prin cel mai trainic lucru din Subceresc[2],
iar ceea ce n-are făptură
intră în ceea ce n-are crăpături[3]:
astfel eu ştiu că a nu făptui este folositor[4].
La învăţătura fără cuvinte
şi la folosinţa nefăptuirii
puţini ajung în Subceresc.

1. Literal, „galopează".

2. Apa este, probabil, „cel mai plăpînd lucru din tot Subcerescul", aşa cum se afirmă în capitolul 78 — „În Subceresc nu există ceva mai slab şi mai mlădios decît apa" — şi cum susţine atît comentariul lui Heshang Gong, cît şi lungul pasaj prin care este ilustrat acest capitol în *Huainan zi*. „Cel mai trainic lucru" este, tot după Heshang Gong, piatra sau metalul.

3. „Textul vechi" şi alte două variante impun o lectură cu totul diferită a acestor două rînduri: „iese din ceea ce n-are făptură, intră în ceea ce n-are crăpături". Cîţiva bine cunoscuţi exegeţi moderni — Liu Shipei, Yi Shunding, Jiang Xichang, Gao Heng etc. — urmează această variantă, justificîndu-şi lectura prin pasajul din *Huainan zi* menţionat mai sus (în care frazele noastre apar precum în „textul vechi") şi susţinînd că cele două caractere cărora le datorăm această diferenţă au fost scoase din greşeală din *Dao De Jing* şi inserate în comentariul lui Wang Bi, o dată cu apariţia ediţiei standard în secolul 3. Este drept că cele două caractere nu prea îşi au rostul în comentariul lui Wang Bi; pe de altă parte însă, textele de la Mawangdui confirmă varianta standard şi, în plus, într-un alt capitol din acelaşi *Huainan zi* frazele în cauză sînt citate în forma lor actuală. Am preferat să urmăm lectura tradiţională, alături de marea majoritate a traducătorilor.

Heshang Gong comentează aceste rînduri astfel: „Ceea ce nu are făptură se numeşte Dao. Dao nu are formă şi substanţă şi de aceea poate să intre şi să iasă din ceea ce nu are crăpături. El pătrunde spiritele şi toate vieţuitoarele." O asemenea lectură, deşi îndreptăţită din punct de vedere filozofic, se îndepărtează de sensul direct al acestor fraze, care, în opinia noastră, nu fac decît să dezvolte înţelesul

primelor rînduri, „ceea ce n-are făptură" trebuind probabil înţeles aici în sensul de „ceea ce nu are substanţă", cu referinţă tot la apă. Parabola măcelarului pe care a selectat-o Lin Yutang din *Zhuang zi* pentru a ilustra acest capitol, deşi formulează diferit aceste fraze, este destul de revelatoare pentru maniera directă în care aceste rînduri se cer citite.

4. În sensul de „avantajos, profitabil".

43.1 „Ceea ce n-are făptură intră în ceea ce n-are crăpături". Parabola măcelarului.

Măcelarul prinţului Wen Hui tăia un bou şi fiecare zvîcnitură a mîinii şi a umerilor, fiecare călcătură şi mişcare a genunchilor, ca şi fiecare zgomot pe care-l făcea carnea la atingere şi fiecare fîşîit al cuţitului — toate erau în armonie, pe potrivă (şi-n ritm) cu dansul *Livada de duzi* şi cu sunetele cîntecului *Jing shou*. „O, minunat! spuse prinţul. Cum de-a atins meşteşugul tău o asemenea desăvîrşire?"

Măcelarul lăsă jos cuţitul şi spuse: „Ceea ce sluga ta iubeşte este Dao, care e mai presus decît simplul meşteşug. Cînd am început să tai boi, nu vedeam în faţa ochilor decît boul; după trei ani nu l-am mai văzut ca un întreg, iar astăzi cu spiritul îl ating şi nu cu ochii îl privesc, căci simţurile mele se opresc şi spiritul înaintează. Potrivit alcătuirii naturale a boului, îmi strecor cuţitul prin marile interstiţii şi-l conduc prin marile cavităţi, după cum este felul acestora. Eu caut să nu ating nici măcar vinele, vinişoarele ori tendoanele, ce să mai vorbim despre oasele mari! Un bun măcelar îşi schimbă cuţitul în fiecare an, pentru că taie cu el (carnea de pe oase). Un măcelar de rînd îşi schimbă cuţitul la o lună, pentru că ciopîrţeşte (oasele). Eu în schimb am acest cuţit de nouăsprezece ani şi am tăiat cu el cîteva mii de boi; tăişul îi este însă la fel de ascuţit ca şi cum de-abia l-aş fi adus de la tocilă. La încheieturi se află interstiţii, iar tăişul cuţitului nu are grosime: cînd ceva ce n-are grosime intră-n ceva care are interstiţii, poţi face tăişul cuţitului să rătăcească cu uşurinţă pe dinăuntru, căci are loc din belşug. De aceea am eu acest cuţit de nouăsprezece ani, iar tăişul său e la fel de ascuţit de parcă de-abia l-aş fi adus de la tocilă.

Cu toate acestea, de fiecare dată cînd ajung la cîte o încheietură şi-mi dau seama unde anume-mi va fi greu să o desfac, devin încordat şi prevăzător, privirea mi se opreşte (= privesc încordat mîna sau încheietura) şi mă mişc cu mare încetineală. Mişc cuţitul cu foarte mare blîndeţe, pînă cînd încheietura

se desface precum se răspîndeşte praful pe pămînt. Apoi stau în picioare, cu cuţitul în mînă, şi mă uit de jur împrejur, plin de mîndrie şi foarte mulţumit. Îmi şterg după aceea cuţitul şi-l pun în teacă."

Wen Hui spuse: „Minunat! Ascultînd vorbele măcelarului, am aflat cum trebuie să-ţi hrăneşti (= îngrijeşti) viaţa."

Zhuang zi, cap. 3 „Lucrurile fundamentale pentru hrănirea vieţii"

44

Gloria sau trupul,
ce îţi e mai drag?
Trupul sau averea,
ce-i mai însemnat?
Cîştigul sau pierderea,
care dăunează?
Marea zgîrcenie[1]
hotărît duce la mare cheltuială,
a strînge prea mult
hotărît duce la grele pierderi.
De aceea[2],
cunoscînd îndestularea
n-ai să fii umilit[3],
ştiind să te-opreşti
ai să ocoleşti primejdia[4]
şi-ndelung ai să dăinuieşti.

1. Exegeza tradiţională echivalează de obicei prin „dragoste" termenul tradus de noi prin „zgîrcenie". Heshang Gong comentează: „Cine iubeşte mult plăcerile îşi va irosi spiritul. Cine iubeşte adînc bogăţiile are să întîlnească (numai) necazuri şi nenorociri. Ceea ce iubeşti este neînsemnat, ceea ce ai de pierdut este important. De aceea (textul) spune: «mare cheltuială»." Marea majoritate a exegeţilor contemporani, cărora li se adaugă şi cîţiva dintre traducătorii occidentali ai textului, preferă însă să citească potrivit glosei pe care am urmat-o şi noi.

2. Potrivit textelor tradiţionale, „de aceea" trebuia să apară înaintea rîndului „marea zgîrcenie", şi nu aici. Am preferat să urmăm textele de la Mawangdui, cu menţiunea că prezenţa sau absenţa unor asemenea conjuncţii ori locuţiuni conjuncţionale se datorează cel mai adesea editorilor sau copiştilor textului, care au dorit să dea o aparenţă de continuitate unor pasaje destul de lipsite de legătură sau a căror legătură era considerată mult prea slabă.

3. Şi cu sensul de „n-ai să cunoşti dizgraţia".

4. Uşor modificată, fraza apare şi în capitolul 32.

44.1 Despre cum se pierde sinele adevărat

Cel care prin faptele sale caută gloria şi astfel îşi pierde sinele nu este un om învăţat. Cel care-şi pierde trupul (= personalitatea) şi nu-şi păstrează adevărata sa fire nu poate să poruncească altora. De aceea Hu Bujie, Wu Guang, Bo Yi, Shu Qi, Jizi Xuyu, Ji Ta şi Shentu Di îndeplineau poruncile celor ce porunceau, avînd plăcerea de a le face altora pe plac, şi nu plăcerea de a-şi face singuri pe plac. (= Este vorba de diverşi miniştri din Antichitate, care, spune comentatorul, au căutat cu orice preţ gloria şi, criticînd purtările suveranilor în slujba cărora erau, şi-au atras asupra lor mînia acestora, fiind ca urmare condamnaţi la moarte sau fiind obligaţi să se sinucidă.)

Zhuang zi, cap. 6 „Marele strămoş şi maestru"

44.2 Confucius primeşte povaţă de la un daoist

Confucius îl întrebă pe Sang Hu: „De două ori am fost gonit din Lu (= satul natal al lui Confucius), în Song copacul meu (= sub care îmi expuneam doctrina) a fost tăiat, a trebuit să-mi şterg urmele (= să mă ascund) în Wei, am ajuns la capătul puterilor (= fiind urmărit) pe drumul dintre Shang (= Song) şi Zhou şi am fost înconjurat (= de trupe) între Chen şi Cai (= nume ale diferitelor state feudale ale epocii). Din pricina acestor necazuri care-au venit unul după altul, rudele şi cunoştinţele se îndepărtează din ce în ce mai mult de mine şi din ce în ce mai mulţi discipoli şi prieteni mă părăsesc. De ce oare mi se întîmplă aceste lucruri?"

Sang Hu răspunse: „N-aţi auzit niciodată de nimicirea ţării Jia? Lin Hui (= un locuitor din Jia) şi-a lăsat jadul, care făcea o mie de galbeni, şi a fugit, purtîndu-şi în spate copilaşul. Cineva i-a spus: «Copilaşul nu face prea mult (= în bani, prin comparaţie cu jadul abandonat) şi are să vă aducă şi mai multe necazuri. De ce lăsaţi un jad de o mie de galbeni şi fugiţi purtînd în spate copilaşul?» «De unul m-a legat profitul, cu celălalt (= copilul) Cerul (= natura) m-a înrudit», a răspuns Lin Hui.

Cei care sînt legaţi prin profit se părăsesc unul pe celălalt în vremuri de restrişte sau cînd năpasta, nenorocul, nenorocirea sau necazul îi lovesc, pe cîtă vreme cei pe care Cerul i-a înrudit în asemenea împrejurări se strîng la un loc. Este o mare diferenţă între a se părăsi unul pe celălalt şi a se strînge la un loc cu toţii. Şi apoi, prietenia unui om ales este

simplă (şi fără gust) precum apa, pe cîtă vreme prietenia unui om mărunt este dulce precum vinul. Din simplă, aşa cum este, prietenia unui om ales ajunge să fie temeinică precum dragostea faţă de rude, iar prietenia unui om de rînd, din dulce, aşa cum este, uşor duce la despărţire. Însă cei care n-au nici o pricină (= profitul) să se unească n-au nici pricină să se despartă."

„Ascult cu respect porunca voastră", zise Confucius şi, mergînd încetişor şi simţindu-se în largul său, se întoarse acasă. Renunţă la învăţătură şi îşi părăsi cărţile. Discipolii nu se mai închinau în faţa lui (= potrivit riturilor, pe care Confucius nu mai punea preţ), însă dragostea lor pentru el spori mult.

Zhuang zi, cap. 20 „Copacul de pe munte"

44.3 Cel care pătrunde înţelesul vieţii

Cel care pătrunde înţelesul vieţii nu se ocupă de acele lucruri cu care viaţa nu are nimic de-a face (= lucrurile exterioare); cel care pătrunde înţelesul sorţii nu se ocupă de acele lucruri în privinţa cărora cunoaşterea nu este de nici un ajutor. Pentru a-ţi hrăni (= îngriji) trupul, trebuie să te foloseşti de lucruri (materiale): unii oameni însă, deşi au de toate din belşug, trupul tot nu şi-l hrănesc. Pentru a vieţui, nu trebuie să ţi părăseşti trupul (= trebuie să-l îngrijeşti): unii oameni însă, deşi nu-şi părăsesc trupul, viaţa tot şi-o pierd. Viaţa vine şi nu poţi să-i spui nu, pleacă şi nu poţi s-o opreşti: ce trist! Oamenii care trăiesc în această lume (= în societate) cred că e de-ajuns să-ţi hrăneşti trupul ca să-ţi păstrezi viaţa: cum însă a-ţi hrăni trupul nu este de-ajuns ca să-ţi păstrezi viaţa, ce mai merită făcut în această lume (= în societate)? Cel ce face ceva care, deşi nu merită făcut, trebuie făcut, face ceva ce nu poate fi ocolit.

Pentru cel ce doreşte să nu aibă nimic de făcut pentru trupul său nimic nu este precum retragerea din lume (= din societate). Cine se retrage din lume nu mai este legat de nimic, iar dacă nu mai este legat de nimic trăieşte în pace şi aşa cum se cuvine; cine trăieşte în pace şi aşa cum se cuvine îşi înnoieşte viaţa (= zi de zi urmează schimbarea lucrurilor) şi astfel se apropie (de Dao). De ce merită să laşi deoparte lucrările tale (= activităţile, preocupările) şi de ce merită să părăseşti viaţa (= să nu mai pui preţ pe ea)? Lăsîndu-ţi deoparte lucrările, trupul tău n-are să mai obosească, părăsin-

du-ţi viaţa, esenţa (= vitalitatea) ta nu va mai avea de suferit. Dacă trupul rămîne întreg, iar esenţa îşi revine, cu Cerul eşti unu. Cerul şi pămîntul sînt mama şi tatăl celor zece mii de lucruri: cînd se unesc (= Cerul şi pămîntul, Yin şi Yang), trupul se împlineşte-n fiinţă, cînd se despart (= Yin şi Yang, suflul şi forma), trupul se întoarce la începuturi.

Zhuang zi, cap. 19 „A pricepe viaţa"

44.4 Zhuang zi a refuzat o poziţie oficială

Pe cînd Zhuang zi pescuia odată în rîul Pu, doi înalţi dregători trimişi de regele din Chu veniră la el şi-i spuseră: „Stăpînul nostru doreşte să vă-ncredinţeze povara cîrmuirii." Zhuang zi, ţinînd mai departe undiţa în mînă, fără să-şi întoarcă măcar capul, zise: „Am auzit că în Chu se află o broască ţestoasă sacră, care avea trei mii de ani cînd a murit; regele o păstrează într-un coş de bambus, înfăşurată în pînză, în partea de sus (= pe rafturile de sus, într-o poziţie de mare onoare) în templul strămoşilor. Ce credeţi c-ar dori mai degrabă această ţestoasă: să fie moartă şi rămăşiţele ei să fie ţinute la mare cinste, sau să fie în viaţă şi să-şi mişte coada prin noroi?" „Să fie în viaţă şi să-şi mişte coada prin noroi", răspunseră cei doi dregători. „Plecaţi! zise Zhuang zi. Şi eu doresc să-mi mişc coada prin noroi."

Zhuang zi, cap. 17 „Şuvoaiele de toamnă"

45

Cel mai împlinit pare să aibă lipsuri
dar folosul său nu se pierde[1];
cel mai plin pare a fi gol
dar folosul său este fără capăt[2];
cel mai drept pare a fi strîmb,
cel mai îndemînatic pare nepriceput,
cel mai bun de gură pare bîlbîit.[3]

Mişcarea învinge frigul,
liniştea învinge căldura[4]:
puritatea şi liniştea
sînt regula Subcerescului[5].

1. Aceste rînduri par a se referi implicit la o unealtă sau un instrument. Am fost obligaţi să echivalăm termenul da_1, „mare, mărcţ", prin „cel mai", pentru a păstra simetria cu rîndurile următoare. Al doilea caracter din primul rînd, *cheng*, „împlinit", apare în numeroase alte locuri în cuprinsul cărţii, de fiecare dată cu sensul de „a termina, a duce la bun sfîrşit, (a face) ceva (să fie) perfect". Termenul echivalat aici prin „a avea lipsuri" are sensul iniţial de „ciobitură într-un vas, într-un instrument etc.". Astfel, primul rînd este foarte apropiat semantic de fraza din capitolul 41: „unealta cea mare tîrziu se-ncheie de făurit". Pe de altă parte, „uneltele" sau „instrumentele" sînt miniştrii unui suveran, ceea ce dă o altă dimensiune acestui rînd. Iată şi comentariile lui Wang Bi şi Heshang Gong, şi ele foarte relevante pentru diferenţele majore de interpretare pe care le-au suscitat numai patru caractere: „Urmează lucrurile şi împlineşte, fără a făptui (potrivit unei) singure imagini (= tablou mental, concepţie generală despre sine şi despre lume, care înscrie toate acţiunile într-un set de răspunsuri identice la stimuli diferiţi). De aceea (marea împlinire) pare a avea lipsuri." — respectiv: „(Cel mai împlinit) se referă la principele (care a atins) marea împlinire (= desăvîrşirea) în Dao şi De_1. Cel ce pare a fi distrus (= „a avea lipsuri") elimină gloria şi ascunde lauda. A părea distrus (înseamnă) a fi incomplet."

În al doilea rînd al capitolului am tradus prin „a se pierde" un termen cu sensul de „a se toci, a se uza", cu referinţă directă la „instrumentul" la care se referă frazele noastre. „Folosul" desemnează,

ca şi în alte locuri din text, „funcţiunea" sau „maniera de acţiune/ de manifestare" a unui anumit lucru. În opinia noastră, instrumentul care este întru totul perfect şi, deşi pare a fi imperfect, nu se toceşte cînd e folosit este Dao, la fel cum mai jos, tot el e „vasul" a cărui funcţiune de a produce viaţă este fără capăt.

2. Rîndurile de faţă par a se referi la un vas, simbol al lui Dao care aduce în făptură toate fiinţele, cum se afirmă în capitolul 4. Unii exegeţi consideră că textul ar face aici elogiul vidului, ca funcţiune a lui Dao, Heshang Gong comentînd însă într-un sens cu totul diferit: „(Cel mai plin) se referă la principele care este cel mai plin de Dao şi de Putere. Cel care pare a fi gol dacă e ţinut la (mare) cinste nu îndrăzneşte să fie arogant şi, dacă e bogat, nu îndrăzneşte să fie extravagant."

3. Literal, „marea elocinţă pare bîlbîială". Potrivit textului A de la Mawangdui, această frază ar trebui tradusă „marea victorie pare o înfrîngere". Unii exegeţi inversează ordinea ultimelor două fraze şi introduc încă una, ca un fel de concluzie a ultimelor trei rînduri, pe baza pasajului similar citat într-un text din dinastia Han, *Hanshi waizhuan*; potrivit acestor comentatori, aceste fraze ar trebui citite: „... marea (calitate de a fi drept) pare a fi îndoită, marea elocinţă pare bîlbîială, marea îndemînare pare nepricepere: folosul lor este inepuizabil." În acest fel, s-ar realiza un fel de simetrie cu cele două fraze care se referă la „folos" în partea iniţială a capitolului. Textul A de la Mawangdui infirmă această lectură; textul B nu inversează ordinea celor două rînduri, confirmînd, în schimb, prezenţa unui rînd suplimentar, format din patru caractere (argumentînd deci ipoteza menţionată mai sus), dintre care trei sînt şterse şi nu mai pot fi descifrate, iar ultimul are sensul de „a se epuiza". Este probabil deci ca într-una din primele variante ale textului acest rînd suplimentar să fi existat, fiind însă eliminat destul de repede. Am preferat să urmăm lectura tradiţională.

Aceste fraze nu par a se mai referi direct la Dao, ca cele de mai sus, ci la cel care-l urmează pe Dao, la Înţelept, în acelaşi joc de tip aparenţă–esenţă pe care este centrat capitolul.

4. Prin „mişcare" am echivalat un termen cu sensul de „activitate impetuoasă, impetuozitate, grabă". Rîndurile, care nu par să aibă vreo legătură cu prima structură a capitolului, reflectă probabil o observaţie directă: iarna te încălzeşti mişcîndu-te, iar vara, evitînd mişcările inutile, resimţi mai puţin căldura. Unii exegeţi moderni, începînd cu Ma Xulun şi Jiang Xichang, consideră că în actuala formă aceste două rînduri sînt destul de lipsite de sens, propunînd diverse rearanjări, din care cea întîlnită cel mai frecvent este: „liniştea învinge mişcarea, frigul învinge căldura". Textele de la Mawangdui au infirmat aceste modificări.

5. Datorită polisemiei termenului *zheng* (echivalat aici prin „regulă"), această frază a fost tradusă destul de diferit: „Calmness and

serenity become the rectitude of the world." (Paul J. Lin); „Purity and stillness are the world's measuring gauge." (Wilhelm); „Pure and still, one can put things right everywhere under heaven." (Mair); „Clear and tranquil the world is in the right mode." (Ellen M. Chen); „Pureté et quiétude sont normes du monde." (Liou Kia-hway); „Clear stillness is right for the world." (Cleary) etc. Exegeţii contemporani preferă să citească termenul potrivit comentariului lui Heshang Gong, cu sensul de „cel care pune în regulă, conducătorul", întreaga frază trebuind tradusă: „... prin puritate/pace şi linişte devii conducătorul Subcerescului."

46

Cînd Dao este urmat în Subceresc
armăsarii sînt întorşi să îngraşe ogorul[1];
cînd Dao nu este urmat în Subceresc
caii de luptă se nasc pe cîmpul de bătaie[2].
Între crime, nu e una mai mare
decît să te laşi pradă dorinţelor[3],
între nenorociri, nu e una mai mare[4]
decît să nu cunoşti mulţumirea[5],
între greşeli, nu e una mai mare
decît să doreşti să cîştigi[6].
De aceea
mulţumirea de a cunoaşte mulţumirea
e mulţumirea eternă.[7]

1. „Armăsarii" la care se referă aici textul sînt caii foarte rapizi care erau folosiţi numai la război. Gao Heng, urmat de alţi cîţiva exegeţi contemporani, citeşte „a înhăma" în loc de „a întoarce (= a aduce înapoi)", acest rînd trebuind astfel să fie echivalat: „caii de luptă sînt înhămaţi ca să lucreze ogorul". Oricum, sensul acestei prime fraze este destul de evident: cînd în Subceresc domneşte o armonie desăvîrşită şi o pace durabilă, singura utilitate pe care o mai au caii rapizi de război este de a produce gunoi de grajd pentru fertilizarea ogorului.

2. În loc de „cai de luptă" s-a mai propus şi „mînji" sau „iepe", iar *sheng*, „a naşte", a mai fost echivalat şi prin „a creşte". *Jiao*, „cîmp de luptă", desemna iniţial zona aflată în imediata apropiere a oraşului — un fel de „suburbii" care se întindeau însă pe o distanţă destul de mare (50 de *li* — 25 de kilometri —, potrivit lui Zhou Shengchun). În această zonă se afla colina de pămînt pe care se urca suveranul pentru a oficia cel mai important sacrificiu al anului, cel dedicat Zeului Solului, deschizînd astfel sezonul pentru agricultură. Waley şi alţi cîţiva exegeţi interpretează termenul în sensul de „zonă sacră", considerînd deci că textul subliniază adevăratul sacrilegiu care are loc (caii de luptă se nasc sau sînt crescuţi în aceste locuri) cînd Dao nu este respectat în Subceresc. Această lectură, la fel ca şi cea menţionată anterior („suburbii"), pare destul de improbabilă, şi de aceea am urmat, în interpretarea termenului, comentariul din *Huai*

Fei zi, confirmat şi de Jiang Xichang, Zhu Qianzhi, Sha Shaohai etc. Întrucît iepele nu erau folosite niciodată la război, faptul că mînjii sau caii de luptă se nasc direct pe cîmpul de bătaie semnifică un război lung şi pustiitor, în care toate resursele sînt folosite.

3. Aceste două rînduri nu apar în varianta lui Wang Bi, regăsindu-se în schimb în cea a lui Heshang Gong, în „textul vechi", în comentariul din textul *Han Fei zi* cît şi în alte patruzeci şi două de variante. Cum manuscrisele de la Mawangdui le conţin şi ele, cu o modificare minoră, le-am adăugat, desigur, şi noi.

4. Rîndul se regăseşte în capitolul 69.

5. Aici, ca şi mai jos, am tradus prin „mulţumire" termenul *zu*, „de ajuns, suficient".

6. Literal, „decît să doreşti să obţii". Unii exegeţi preferă să echivaleze: „decît să doreşti să posezi", ceea ce este uşor forţat.

7. Sau: „... a cunoaşte mulţumirea mulţumirii este mulţumirea eternă."

47

Fără să ieşi pe uşă
poţi să cunoşti Subcerescul,
fără să priveşti pe fereastră
poţi să cunoşti Dao al Cerului[1]:
cu cît ieşi mai departe[2]
cu atît cunoşti mai puţin[3].
Prin urmare Înţeleptul
nu înaintează dar cunoaşte,
nu vede dar este iluminat[4],
nu făptuieşte dar împlineşte.

1. În loc de „a cunoaşte", în variantele standard apare „a vedea". Am urmat textele de la Mawangdui, confirmate de „textul vechi" şi de texte precum *Han Fei zi*, *Huainan zi* sau *Lüshi chunqiu*, în care acest rînd este citat şi comentat. Marea majoritate a exegeţilor moderni urmează şi ei aceeaşi lectură.

Dao al Cerului desemnează în textele clasice totalitatea fenomenelor cosmice, „Calea" regulată pe care o urmează soarele, luna, anotimpurile, fenomenele meteorologice etc.; în *Dao De Jing* însă, de fiecare dată, sintagma se referă la o sumă de însuşiri abstracte — capacitatea de a nu făptui, atotcuprinderea etc. — care sînt atribuite Cerului şi pe care oamenii trebuie să le imite. Iată cum comentează Wang Bi aceste rînduri: „Evenimentele au un strămoş, iar lucrurile au un stăpîn. Deşi drumurile (pe care le urmează) sînt diferite, se întorc cu toate împreună (în acelaşi loc) şi deşi gîndurile (= preocupările) lor sînt o sută (= nenumărate), ajung cu toate la o singură (împlinire). Dao îşi are măreaţa sa eternitate, iar principiul îşi are măreaţa se exprimare: «Urmîndu-l de-aproape pe Dao de ieri, le stăpîneşti pe cele ce astăzi există» (= cf. cap. 14). Deşi trăieşti astăzi, poţi cunoaşte începutul cel vechi. De aceea, fără să ieşi pe uşă şi fără să priveşti pe fereastră, poţi să cunoşti." Comentariul lui Heshang Gong este însă cu totul diferit: „Dao al Cerului şi Dao al oamenilor sînt identice. Cerul şi omul sînt interdependenţi; esenţa pătrunde suflul, suflul pătrunde esenţa. Dacă principele este pur şi liniştit, suflul Cerului singur se îndreaptă (= se conformează regulii, lui Dao); dacă însă principele are multe dorinţe, suflul Cerului se tulbură şi nu mai e limpede. Ce este de bun augur şi ce este de rău augur, ceea ce e folositor şi ceea ce e dăunător, cu toate pornesc din sine."

2. În loc de „departe" s-a mai propus şi „adînc, profund" sau „îndepărtat (în timp), vechi".

3. Wang Bi comentează: „Ceea ce nu există se află în Unu, însă (trebuie) căutat în pluralitate. Dao, privit, nu poate fi văzut, ascultat nu poate fi auzit, atins nu poate fi simţit: dacă îl cunoşti, nu e nevoie să ieşi pe uşă, iar dacă nu îl cunoşti, cu cît ieşi mai departe, cu atît îl cunoşti mai puţin." Este interesant de remarcat că în textele vechi – precum *Han Fei zi*, *Huainan zi*, *Lüshi chunqiu*, *Wen zi* etc. — în care acest capitol este citat şi comentat, coexistă două maniere diferite de interpretare. Potrivit celei mai cunoscute, aceste rînduri subliniază primordialitatea intuiţiei în raport cu percepţia, care aduce cu sine dorinţa (cf. cap. 12, „cele cinci culori lasă ochiul fără vedere...") şi ca atare un tip de cunoaştere nu numai superficial, ci şi dăunător. În terminologia comentatorilor, este necesar ca „spiritul să nu se îndepărteze de organele de simţ" (*Han Fei zi*, cap. 7, „Bi Lao"), sau „spiritul să nu se lase pervertit de exterior" (*Huainan zi*, cap. 7, „Jingshen xun"). Cealaltă lectură, probabil de sorginte legistă, susţine că textul defineşte aici maniera ideală de guvernare: suveranul nu trebuie să se amestece direct în treburile ţării — trebuie să practice nefăptuirea —, folosindu-i pe miniştri ca pe nişte organe de simţ simbolice şi fiind astfel informat cu privire la tot ce se petrece în Subceresc. Deşi cu mult mai pragmatică, această interpretare este la fel de legitimă ca şi prima, în măsura în care considerăm că întregul text este în primul rînd un tratat politic şi că dimensiunea sa epistemologică este secundară.

4. Exegeza chineză ezită între a citi aici $ming_3$, „nume", sau $ming_2$, „vedere, lumină, iluminare"; în plus, în loc de „a vedea" s-a mai propus şi „a se arăta". Astfel, cîteva lecturi sînt simultan posibile: „nu vede dar (are) vedere (= capacitatea de a percepe)", „nu se arată dar este luminos (= remarcabil)" (cf. cap. 22, 24), „nu vede dar numeşte" şi, desigur, „nu vede dar este iluminat". Fiecare din aceste lecturi are valoarea sa filozofică bine definită. Astfel, prima subliniază retragerea către sine a Înţeleptului, care ştie cît de iluzorie este cunoaşterea obţinută prin percepţia imediată. Această lectură pare a se integra cel mai bine, din punct de vedere semantic, în structura terţetului final al capitolului, ceea ce nu se poate însă spune despre următoarea, care repetă o aserţiune pe care textul a făcut-o în altă parte, strict filozofic fiind deci îndreptăţită, chiar dacă aici pare destul de improbabilă. Cea de-a treia manieră de interpretare este cea preferată de Wang Bi şi de Heshang Gong. Iată comentariile lor: „Atingînd limita supremă a lucrurilor, deşi nu ieşi nicăieri, gîndindu-te, (le) poţi cunoaşte. Pricepînd strămoşul (= originea, „mama", Dao) lucrurilor, deşi nu (le) vezi, poţi să ajungi la ele şi să le numeşti (pe baza) principiului contrariilor", respectiv: „Cînd cel de sus îl iubeşte pe Dao, cei de jos iubesc Puterea. Cînd cel de sus iubeşte războiul, cei de jos iubesc forţa. Înţeleptul începe cu ce e mic pentru a cunoaşte marele şi priveşte interiorul pentru a cunoaşte exteriorul (= a da nume lucrurilor)."

Este interesant de remarcat că lectura urmată de noi, alături de marea majoritate a exegeţilor moderni, nu o exclude în mod necesar pe cea preferată de Wang Bi şi Heshang Gong. „Numirea" desemnează în context capacitatea Înţeleptului de a defini şi a fixa, prin numeemblemă, specificitatea fiecărui lucru, de a-l integra, pe baza „principiului contrariilor", cum spune Wang Bi, într-o perspectivă coerentă a lumii, perspectivă pe care tocmai iluminarea i-o dă Înţeleptului. Cu alte cuvinte, daoistul, pornind de la Unu, numeşte multiplul şi, datorită iluminării care îi permite să perceapă identitatea tuturor lucrurilor, numele nu mai sînt pentru el forme de instaurare a diferenţelor şi de fragmentare a realului, ci simple etichete aplicate categoriilor binare care definesc structura realului.

47.1 Confucius despre „postul inimii" (Confucius îl sfătuieşte pe discipolul său, Yan Hui, să ţină post)

„Familia mea este săracă, spuse Yan Hui, şi sînt cîteva luni de cînd n-am mai băut vin şi n-am mai mîncat carne. Acest lucru nu poate fi socotit post?" „Acesta este postul pe care îl ţii înaintea sacrificiilor, răspunse Confucius, nu este postul inimii." „Îndrăznesc să vă întreb despre postul inimii", zise Yan Hui.

„Fă ca voinţa să-ţi fie una (= concentrează-te), spuse Confucius, şi nu asculta cu urechile, ascultă cu mintea; nu asculta nici cu mintea, ascultă cu suflarea ta vitală. Urechile se opresc la auz (= organele de simţ duc la o cunoaştere limitată şi parţială), iar mintea se opreşte la simboluri (= reprezentări mentale). Suflarea ta vitală este însă goală (= ca vidul) şi se poate ocupa de toate lucrurile (= poate răspunde stimulilor exteriori). Dao are drept sălaş vidul, iar vidul este postul inimii."

„Cîtă vreme nu reuşesc să mă folosesc de el (= de vid) în acest fel, rămîn într-adevăr acelaşi Yan Hui (= păstrez conştiinţa sinelui); dacă aş reuşi să mă folosesc de el, n-ar mai exista nici un Yan Hui. Aceasta (= o asemenea stare) se poate numi vid?"

„Întocmai. Am să-ţi explic. [...] Într-o cameră goală (= spiritul) se face lumină şi aici (= în liniştea şi vidul spiritului) se află norocul şi fericirea oamenilor. Cînd ele nu se află aici — această stare se cheamă «a goni rămînînd totuşi aşezat» (= a nu obţine libertatea completă a spiritului); dacă reuşeşti să faci ca ochii şi urechile să comunice pe dinăuntru şi să te păstrezi în afara minţii tale şi a cunoaşterii (pe care ţi-o aduce ea), pînă şi spiritele au să vină să se aşeze la un loc cu tine: ce să mai vorbim despre oameni?"

Zhuang zi, cap. 4 „Lumea oamenilor"

48

Celui ce caută să înveţe[1] —
dorinţele-i tot sporesc zi de zi,
celui ce-l caută pe Dao —
dorinţele-i tot descresc zi de zi[2],
descresc şi tot descresc
pînă ajunge la nefăptuire:
prin nefăptuire
nici o faptă nu rămîne nefăptuită[3].
Cel ce doreşte să ia-n stăpînire
Subcerescul[4]
niciodată nu se amestecă-ntre lucruri,
căci dacă s-ar amesteca între lucruri
n-ar fi potrivit să ia-n stăpînire
Subcerescul.[5]

1. Să înveţe, potrivit lui Heshang Gong, arta guvernării, pedagogia, muzica şi riturile, obiecte de studiu ale confucianiştilor.

2. Am fost obligaţi să adăugăm noi, şi aici şi mai sus, potrivit comentariului lui Heshang Gong, subiectul „dorinţele". Heshang Gong se referă însă atît la dorinţe cît şi la cultura individului (obţinută prin învăţăturile tradiţionale criticate mai sus), ceea ce i-a făcut pe unii exegeţi să considere că de fapt este vorba de sporirea şi micşorarea cunoaşterii. Ambele lecturi sînt la fel de îndreptăţite, dată fiind relaţia biunivocă stabilită de text între cunoaştere şi dorinţă: dorinţele duc la apariţia cunoaşterii, iar cunoaşterea încurajează şi perpetuează dorinţele. Am preferat o lectură care pare să se înscrie mai bine în sfera semantică a întregului capitol.

3. Aceasta este una din cele mai cunoscute fraze ale întregului text, care poate fi tradusă literal: „a nu acţiona, dar să nu existe nimic (asupra căruia) să nu se acţioneze". O formulare similară apare în textele standard şi în capitolul 37, noi am eliminat-o însă în acea secţiune (vezi şi cap. 37, nota 1).

4. Am adăugat „cel ce doreşte", potrivit „textului vechi" şi comentariului lui Yan Zun, la fel ca majoritatea exegeţilor contemporani.

Textele de la Mawangdui, cu mult prea deteriorate în acest loc, nici nu confirmă, nici nu infirmă această lectură, care rămîne totuşi cea mai logică în context.

5. Sau „nu merită să ia-n stăpînire Subcerescul".

49

Inima Înţeleptului nu este niciodată a lui[1]
căci din inima celor cu-o sută de nume
își face inimă.
Cu cei buni este bun[2]
iar cu cei răi
de asemenea este bun:
astfel ajunge să fie bun[3];
în cei demni de încredere[4]
are încredere
iar în cei nedemni de încredere
de asemenea are încredere:
astfel ajunge să aibă încredere.
Înţeleptul în Subceresc
în armonie se află[5],
amestecînd haotic toate inimile[6]:
cei cu o sută de nume
îi dau ochii și urechile lor[7]
iar pentru el toţi sînt ca niște copii.

1. Literal, „Înţeleptul nu are o inimă (= voinţă, sentimente, personalitate, caracter, manieră de gîndire etc.) constantă". Deşi textul A de la Mawangdui impune o lectură diferită: „Înţeleptul este mereu fără inimă", sensul frazei pare să rămînă acelaşi: toate lucrurile sînt unu, din punctul de vedere al lui Dao, deci Înţeleptul, şi el unu cu Dao, este complet imparţial şi este dincolo de diferenţe, luînd fiecare lucru şi fiecare individ ca atare.

Fraza a mai primit alte cîteva interpretări, cea preferată de exegeza contemporană fiind „Înţeleptul nu este egoist". Li Shuihai propune şi el o lectură interesantă, modificînd punctuaţia şi interpretîndu-l pe *chang*, „etern" (echivalat de noi aici prin „niciodată"), ca avînd sensul de „larg, generos": „Înţeleptul are o inimă mare (= este generos) şi nu este egoist".

2. Şi aici, şi în frazele următoare, în variantele standard apare pronumele „eu", întregul pasaj care urmează trebuind citit: „Cu cei

buni eu sînt bun, iar cu cei răi eu de asemenea sînt bun [...] ; în cei demni de încredere eu am încredere, în cei nedemni de încredere eu de asemenea am încredere..." Am preferat să urmăm textele de la Mawangdui, care permit o lectură mai coerentă a întregului capitol.

3. Literal, „astfel obţine bunătatea". În fapt, în variantele standard şi în textul B de la Mawangdui nu apare *de*$_2$, „a obţine", ci omofonul său, *De*$_1$, „Puterea", ceea ce i-a făcut pe unii exegeţi să echivaleze: „Puterea este bunătate" şi, în structura similară de mai jos, „Puterea este încredere". Ellen M. Chen îl interpretează pe *De*$_1$ ca avînd sensul de „natură", echivalînd: „This is the goodness of nature", respectiv „This is the trust of nature". Asemenea echivalări par forţate, în context, şi sînt şi cu totul împotriva tradiţiei.

4. Pentru *xin*, „demn de încredere", s-au mai propus şi „sincer/sinceritate", „credibil/credibilitate", „loial/loialitate", „onest/onestitate" etc.

5. Există multiple variante grafice şi numeroase interpretări ale celor două caractere pe care le-am echivalat prin „în armonie". Astfel, s-au mai propus: „a reduce, a micşora", „a strînge, a acumula, a reuni", „a restrînge", „a fi imparţial", „a-i fi teamă" etc. În plus, unii exegeţi le încadrează în rîndul imediat următor şi nu aici, ceea ce complică şi mai mult interpretarea acestui final de capitol. Iată alte cîteva echivalări: „Înţeleptul în Subceresc trăieşte frugal şi nu are dorinţe" (Jiang Xichang); „Înţeleptul în Subceresc repede (face ca mintea oamenilor să devină înceţoşată şi-i întoarce la starea iniţială de neştiinţă)" (Gao Heng, 1943); „Inima Înţeleptului este plină de prudenţă în Subceresc" (Zhang Songru, Sha Shaohai); „Înţeleptul în Subceresc nu cunoaşte şi nu se gîndeşte la nimic" (Feng Dafu); „Înţeleptul în Subceresc (este imparţial), unindu-se armonios (cu inimile celor cu o sută de nume)" (Zhou Shengchun); „The Saint lives full of fear within the empire" (Erkes); „The Man of Calling lives very quietly in the world" (Wilhelm); „The sage is self-effacing in his dealings with all under heaven" (Mair); „The Sage in his position in the world, yieldingly harmonizes (the people's heart with simplicity)" (Paul J. Lin); „The relation of sages to the world is one of concern" (Cleary) etc.

6. Şi în cazul acestei fraze diferenţele de interpretare sînt destul de mari, în funcţie de lectura lui *wei*$_2$, citit de noi drept verb cauzativ, de punctuaţie şi de interpretarea unui pronume. Iată cîteva exemple: „for the world's sake he dulls his wits" (Waley); „because of the empire he obscures his mind" (Erkes); „(The sage in the world) mixes the minds of all" (Ellen M. Chen); „The people of the world are brought into a community of the heart" (Lin Yutang) etc.

7. Această frază este omisă din greşeală în ediţia standard a lui Wang Bi, regăsindu-se în schimb în toate celelalte variante, inclusiv în textele de la Mawangdui. Termenul echivalat de noi prin „a da (ochii

şi urechile lor)", în sensul de „a se concentra asupra", „a fi atent la/absorbit în" etc., apare în alte cîteva variante grafice, exegezele moderne urmînd în general aceeaşi glosă, confirmată şi de comentariul lui Wang Bi.

50

Oamenii ies în fiinţă şi intră în moarte.[1]
Cei ce pe drumul[2] vieţii apucă
din zece sînt trei[3],
cei ce pe drumul morţii apucă
din zece sînt trei,
cei ce-şi trăiesc viaţa
dar prin fiece faptă
spre tărîmul morţii se-ndreaptă
iarăşi din zece sînt trei[4].
De ce este astfel?
Pentru că-şi trăiesc viaţa din plin.[5]
Se spune că cel priceput să-şi păstreze viaţa
cînd merge pe drum[6]
nu se-ntîlneşte cu rinocerul şi tigrul[7],
iar în bătălie cînd intră
de arme şi săbii nu e atins[8]:
rinocerul nu are în ce-şi înfige cornul,
tigrul nu are ce s-apuce cu ghearele,
armele nu au în ce să-şi vîre tăişul.
De ce este astfel?
Pentru că-n el loc de moarte nu este.

1. Literal, „a ieşi-viaţă a intra-moarte". Datorită caracterului destul de eliptic al frazei, echivalările ezită între: „a ieşi înseamnă a trăi, a intra înseamnă a muri", „a ieşi în viaţă înseamnă a intra în moarte", „cine intră-n viaţă, intră şi în moarte" etc. Indiferent de echivalare, multitudinea de sensuri a acestei fraze este practic imposibil de redat în traducere. „Ieşirea" este atît ieşirea celor zece mii de lucruri din pîntecul mamei, Dao, cît şi apariţia vieţii, un proces de „ieşire" analog celui prin care planta creşte din sămînţă, ieşind la suprafaţă. Moartea nu este percepută ca o ieşire a individului din lume, ci ca o „intrare" în Dao, o întoarcere către starea de nefiinţă iniţială, astfel încheindu-se

un ciclu şi iniţiindu-se un altul. Aşadar, relaţia dintre viaţă şi moarte, departe de a fi una de opoziţie, este una de complementaritate.

2. Termenul *tu* a fost citit de exegeţi în trei feluri, „însoţitor, companion", „categorie, tip" şi „drum, cale"; am urmat, şi aici şi în rîndul patru, această ultimă lectură, propusă iniţial de Ma Xulun, cu menţiunea că, indiferent de glosa urmată, sensul frazelor rămîne aproape acelaşi.

3. Potrivit lui Heshang Gong şi textului *Han Fei zi*, expresia numerică nu trebuie interpretată ca „trei din zece", aşa cum propune Wang Bi, ci ca treisprezece. Acest număr ar simboliza fie cele patru membre şi cele nouă orificii ale corpului, fie cele nouă orificii şi cele patru „bariere" (ochii, nasul, gura şi urechile), fie cele şapte sentimente şi cele şase dorinţe. Exegeza modernă ezită între aceste interpretări şi cea a lui Wang Bi, pe care am urmat-o şi noi.

4. Deşi par destul de simple, aceste ultime patru rînduri, datorită diferenţelor de punctuaţie sau celor de la variantă la variantă, pot fi citite în mai multe feluri. Astfel, sintagma „a-şi trăi viaţa", formată din doi termeni identici (*sheng*), nu apare decît în textele de la Mawangdui, în „textul vechi", în comentariul din *Han Fei zi* şi într-o singură altă variantă, textele standard eliminînd al doilea termen *sheng*, „viaţa". Exegeza modernă preferă să urmeze una din aceste variante, interpretînd şi ca „a-şi hrăni viaţa" (= a practica diverse exerciţii daoiste pentru obţinerea longevităţii) sau considerînd că al doilea termen *sheng* este tot verb şi echivalînd: „oamenii trăiesc, (dar, pentru că) trăiesc şi sînt activi..." Noi am încercat o traducere cît mai neutră, fraza subliniind probabil, în contextul întregului capitol, opoziţia daoistului faţă de nefireasca importanţă pe care oamenii de rînd o acordă vieţii şi trupului.

O altă problemă pe care o pun aceste fraze traducătorului este legată de interpretarea corectă a termenului *dong* — literal, „a se mişca". Marea majoritate a exegeţilor îl citesc în sensul de „acţiune, activitate"; am încercat şi noi o echivalare asemănătoare („faptă"), dar nu este clar, din context, dacă este vorba de acţiuni îndreptate către „hrănirea" vieţii sau de făptuire în general. În primul caz, rîndurile de faţă s-ar transforma într-o critică la adresa practicilor daoismului religios, iar în celălalt am regăsi aici tema familiară a nonacţiunii, nuanţată în sensul controlării dorinţelor care duc la acţiuni inutile şi primejdioase.

Sintagma „tărîmul morţii" ar trebui citită, potrivit lui Waley, ca „loc al morţii", fiind o expresie din limbajul militar care ar desemna un fel de „călcîi al lui Ahile" din trupul oamenilor. Deşi aici această lectură pare forţată, ea este foarte probabilă în ultimul rînd al capitolului, în care sintagma aceasta apare din nou.

5. În sensul unei vieţi de plăceri, în care toate dorinţele sînt împlinite. Unii exegeţi consideră şi această frază drept o critică directă la adresa practicilor daoiste, echivalînd: „pentru că îşi hrănesc (= îngri-

jesc) viaţa prea mult". Interpretările exegeţilor care urmează lectura lui Wang Bi („trei din zece" în loc de treisprezece) nu diferă prea mult între ele, cea preferată de comentatorii contemporani fiind cea sugerată de Gao Yandi şi reluată de Jiang Xichang şi Zhu Qianzhi. Aceştia consideră că „cei care merg pe drumul vieţii" sînt oamenii care ating o vîrstă înaintată, „cei care merg pe drumul morţii" sînt cei care mor în tinereţe sau în copilărie, cea de-a treia categorie fiind cea a oamenilor care îşi scurtează singuri viaţa, lăsîndu-se pradă dorinţelor şi tentaţiilor. Astfel, nouă oameni din zece fie pun prea mult preţ pe viaţă, fie nu pun deloc, şi numai unul, Înţeleptul, al cărui portret este făcut în continuare, cunoaşte adevărata importanţa a vieţii şi a „hrănirii" ei. O lectură relativ asemănătoare propune şi Gao Heng, care susţine că nu este vorba de trei tipuri diferite de oameni, ci de trei perioade diferite din viaţa oamenilor: aceştia, pînă la treizeci de ani cresc, mergînd pe drumul vieţii, iar după şaptezeci decad, îndreptîndu-se spre moarte. Perioada intermediară, care se întinde între treizeci şi şaptezeci de ani, este cea în care oamenii „trăiesc viaţa din plin", micşorîndu-şi astfel, datorită exceselor pe care le comit, durata naturală a vieţii.

6. Literal, „călătorind pe uscat/pe pămînt (= şi nu pe apă)". Potrivit textelor de la Mawangdui, acest rînd ar fi trebuit echivalat: „mergînd (= călătorind) printre dealuri/înălţimi".

7. În loc de „a se întîlni", în manuscrisele de la Mawangdui şi în alte trei variante apare „a se feri, a evita", întreaga frază trebuind astfel citită: „printre dealuri rătăcind, nu se fereşte de rinocer sau de tigru".

8. Am fost obligaţi, pentru a păstra simetria cu rîndul anterior, să parafrazăm prin „săbii" un termen al cărui sens este tot de „armă". În funcţie de glosa urmată în interpretarea termenului tradus de noi prin „a atinge", fraza a mai fost citită şi: „cînd intră în luptă nu se fereşte de arme" sau „cînd intră în luptă nu poartă arme sau armură".

50.1 Viaţa merge către moarte, iar moartea este începutul vieţii

Viaţa merge către moarte, iar moartea este începutul vieţii: cine cunoaşte firul care le uneşte (= regulile alternanţei lor)? Viaţa omului apare pentru că suflul se strînge la un loc: cînd se strînge la un loc, omul se naşte, iar cînd se risipeşte, omul moare. Dacă viaţa şi moartea se însoţesc una pe cealaltă, ce pricină de durere mai există pentru noi?

Astfel, cele zece mii de lucruri sînt unu. Fiecare socoteşte că ceea ce este frumos e miraculos şi cu totul aparte (= viaţa) şi că ceea ce este urît e stricat şi putred (= moartea). Ceea ce este stricat şi putred se preschimbă din nou în ceva mi-

raculos şi cu totul aparte, iar ceea ce este miraculos şi cu totul aparte se preschimbă din nou în ceva stricat şi putred.

Zhuang zi, cap. 22 „Înţelepciunea călătoreşte în nord"

50.2 Mişcările sufletului

Cunoaşterea cu adevărat măreaţă este cuprinzătoare, cunoaşterea măruntă este foarte îngustă (= face discriminări, se păstrează la suprafaţă, percepe detaliul şi nu atinge întregul); vorbirea cu-adevărat măreaţă este însufleţită, vorbirea măruntă este vorbărie goală. Cînd omul doarme, sufletul său e cuprins de confuzie, iar cînd e treaz, trupul său se pune-n mişcare. Cînd căile oamenilor se întretaie (= cînd se asociază unii cu alţii), se urzesc planuri şi se pun la cale tot felul de lucruri: în fiecare zi ei îşi folosesc mintea ca să se pună împotriva unei alte minţi. Iată astfel şovăiala, gîndurile nespuse (= disimularea) şi cele ascunse (= secretele/rezervele). O spaimă măruntă îi face pe oameni să fie neliniştiţi şi temători, iar o mare frică îi face să fie abătuţi şi descurajaţi. Mintea omului se pune-n mişcare, precum săgeata care-şi ia zborul din arc, făcînd judecăţi despre bine şi rău; apoi rămîne aceeaşi (= nu se mai schimbă), ca legată printr-un jurămînt solemn, păstrînd ceea ce a cîştigat; după aceea se goleşte, la fel ca întreaga fire toamna şi iarna, şi pe zi ce trece decade tot mai tare; în sfîrşit, slăbită din pricina faptelor săvîrşite, nu poate să-şi mai revină. Acum este cu totul închisă, ca o ladă cetluită sau ca un vechi canal de scurgere: ea se apropie de moarte şi nu mai poate fi făcută să trăiască din nou.

Bucuria şi furia, tristeţea şi plăcerea, îngrijorarea şi regretele, nestatornicia şi stabilitatea, preocuparea şi nepăsarea, exaltarea şi delăsarea, toate se nasc aşa cum se naşte muzica din goluri (= ţevile instrumentelor de suflat sau golurile din munţi, peşterile, văile etc. din care se naşte „muzica Cerului") sau cum se nasc ciupercile dintr-un loc umed şi reavăn. Zi şi noapte aceste (stări ale sufletului) se perindă înaintea noastră, una după alta, însă nimeni nu ştie de unde răsar ele. Vai! de-am putea, numai pentru o clipă, s-atingem acel ceva din care se nasc toate (= toate stările menţionate mai sus)!

Zhuang zi, cap. 2 „Despre identitatea lucrurilor"

50.3 Unii visează un banchet şi dimineaţa varsă multe lacrimi

„Cum pot eu să ştiu (îi spuse Chang Wu zi lui Ju Que zi) că dragostea de viaţă nu e o amăgire? Cum pot eu să ştiu că

cel care urăşte moartea nu e asemenea unui copil care-a rătăcit drumul şi nu mai ştie cum să se întoarcă acasă?

Doamna Li Ji era fiica ofiţerului de graniţă Ai. Cînd ducele din Qin a luat-o (şi-a dus-o în palatele sale), a plîns atît de mult încît partea din faţă a rochiei sale era toată umezită. Cînd a ajuns însă la palatul regelui (= ducele din Qin), după ce-a împărţit cu el patul pătrat şi după ce s-a înfruptat cu mîncăruri alese, i-a părut rău că a plîns. Cum pot eu să ştiu că după ce mor n-are să-mi pară rău că am ţinut atîta la viaţă?

Unii visează un banchet şi dimineaţa, cînd se trezesc, varsă multe lacrimi. Alţii visează că varsă multe lacrimi şi dimineaţa pleacă la vînătoare. În timp ce visează, nici unii nici alţii nu ştiu că visează, şi-n mijlocul visului pot chiar să interpreteze vise; de-abia după ce se trezesc îşi dau seama că au visat. Astfel, de-abia după ce are loc trezirea cea mare ne dăm seama că totul a fost un mare vis. Proştii socotesc că acum sînt treji şi că sînt ştiutori, putînd să facă diferenţa între un principe şi un păstor: cîtă nerozie! Confucius şi cu tine nu sînteţi amîndoi decît un vis, iar cînd spun că tu visezi — şi acesta este un vis. Asemenea vorbe se cheamă „paradox". Dacă după zece mii de generaţii apare un mare Înţelept care să-i descîlcească înţelesurile, înseamnă că el s-a ivit foarte repede."

Zhuang zi, cap. 2 „Despre identitatea lucrurilor"

50.4 Moartea lui Mengsun. Sinele poate fi un vis

Yan Hui îl întrebă pe Confucius: „Cînd mama lui Mengsun Cai a murit, acesta a plîns fără să jelească în toată legea; inima lui nu era îndurerată iar el a ţinut doliul fără să fie mîhnit. În pofida acestor trei neajunsuri, oamenii socoteau că, în statul Lu, el se pricepe cel mai bine să ţină doliu (= să respecte cel mai bine toate ritualurile). Este deci cu putinţă ca renumele să se întemeieze pe ceva lipsit de substanţă (= pe fapte neconforme realităţii)? Mă surprinde mult acest lucru."

„Mengsun, răspunse Confucius, a mers pînă la capăt (= a atins originea vieţii şi locul în care se întorc lucrurile la moarte, Dao) şi ne depăşeşte în cunoaştere. Avînd de ales între viaţă şi moarte, chiar dacă nu mai vedem nici o diferenţă între ele, lucrurile dintre care trebuie să alegem mai există încă pentru noi. Mengsun însă nu ştie ce este viaţa şi ce este

moartea şi nu ştie dacă să prefere ce este mai întîi sau ce urmează (= viaţa sau moartea). El se supune schimbării şi aşteaptă prefacerile despre care nu are ştiinţă. Cînd intrăm în prefacere (= în viaţă), mai putem oare să cunoaştem starea de dinainte de prefacere (= ce era înainte de a ne naşte)? Cînd prefacerea se încheie (= la moarte), putem oare să cunoaştem starea de după prefacere (= ce se întîmplă cu noi după moarte)? Poate că noi amîndoi nu sîntem decît în mijlocul unui vis din care nu ne-am trezit încă. Apoi, pentru Mengsun, moartea nu este decît o tulburare a formei, în care mintea (= spiritul) nu are nimic de suferit, o schimbare a locuinţei, şi nu moartea adevărată. Mengsun este singurul care era treaz, iar dacă, atunci cînd oamenii plîngeau (la moartea mamei sale), plîngea şi el, el urma numai ceea ce făceau toţi ceilalţi. Pentru el, toate lucrurile sînt aceleaşi cu sinele său: cum o să ştie el ce este ceea ce noi numim sine? Astfel, tu visezi că eşti o pasăre care zvîcneşte din aripi către cer sau visezi că eşti un peşte care se scufundă în adîncuri. Cel care-ţi vorbeşte acum este treaz — sau visează şi el? Nu se ştie. [...] Dacă îţi găseşti odihna în mersul firesc al lucrurilor şi treci dincolo de schimbare, ai să atingi starea de vid a unităţii Cerului.

Zhuang zi, cap. 6 „Marele strămoş şi maestru“

50.5 Zhuang zi visînd că este un fluture

Odată Zhuang Zhou (= Zhuang zi) visă că era un fluture, un fluture care zbura mulţumit şi plin de bucurie încoace şi-ncolo, întru totul după pofta inimii şi fără să ştie că este chiar Zhou. Deodată se trezi şi el se dovedi a fi acelaşi Zhou. Nu ştiu dacă Zhou visase că este fluture sau fluturele visa că este Zhou: între Zhou şi fluture trebuie să existe însă o diferenţă. Aceasta se cheamă „transformarea lucrurilor“.

Zhuang zi, cap. 2 „Despre identitatea lucrurilor“

50.6 Guangcheng zi vorbind despre cum poţi s-ajungi nemuritor

Huang di (= Împăratul Galben) se înscăunase împărat de nouăsprezece ani şi tot Subcerescul se supunea poruncii sale. Aflînd odată că Guangcheng zi trăia în munţii Kongtong, se duse să-l vadă şi-i spuse: „Am auzit că Maestrul a atins desăvîrşitul Dao. Îndrăznesc să vă întreb despre esenţa desăvîrşitului Dao. Eu aş dori să obţin esenţa Cerului şi pămîntu-

lui pentru a face să crească din belşug cele cinci cereale cu care îmi hrănesc poporul; de asemenea, aş dori să stăpînesc (forţele) Yin şi Yang, pentru a fi pe potriva firii tuturor vieţuitoarelor. Ce am de făcut?"

„Lucrul despre care doreşti să mă întrebi priveşte substanţa lucrurilor, însă ceea ce doreşti să stăpîneşti este ceea ce o distruge (= lucrurile nu trebuiesc „stăpînite", iar cel care controlează după voie ritmurile cosmice distruge armonia universului). De cum ai să începi să cîrmuieşti în acest fel Subcerescul, norii n-au să mai aştepte să se strîngă laolaltă ca să dea drumul ploii, iarba şi copacii n-au să mai aştepte să se îngălbenească spre a se ofili, iar strălucirea soarelui şi lunii are să fie din ce în ce mai slabă. Ai firea de linguşitor a unuia care se pricepe la vorbe: cum oare să fii tu cel potrivit să m-asculte vorbind despre desăvîrşitul Dao?"

Huang di se retrase. Renunţă la domnie şi-şi construi o colibă singuratică, în care aşeză o rogojină albă de paie. După trei luni în care trăi cu totul rupt de lume, se duse să-l vadă din nou pe Guangcheng zi. Acesta stătea culcat, cu capul către miazăzi (= în poziţia suveranului). Cu multă umilinţă, Huang di se apropie de el în genunchi, se plecă de două ori în faţa lui şi zise: „Am auzit că Maestrul a atins desăvîrşitul Dao. Îndrăznesc să vă întreb despre cum poate fi guvernat (= îngrijit, controlat) trupul pentru a putea trăi multă vreme." „Bună întrebare! zise Guangcheng zi, sculîndu-se dintr-un salt. Vino mai aproape, am să-ţi vorbesc despre desăvîrşitul Dao.

Esenţa desăvîrşitului Dao este adîncă şi ascunsă, iar polul său (= ultima limită, culmea supremă) este nedesluşit şi neclar. Nu privi nimic, nu asculta nimic (= nu-ţi folosi simţurile), păstrează-ţi spiritul învăluit în linişte şi trupul tău are să se îndrepte de la sine. Trebuie să fii liniştit, trebuie să fii pur: nu-ţi munci (= obosi) trupul, nu-ţi tulbura (= pune în mişcare) esenţele şi astfel ai să poţi trăi multă vreme. Dacă ochiul tău nu vede nimic, urechea nimic nu aude şi mintea nimic nu cunoaşte, spiritul tău are să se păstreze alături de formă (= trup) şi astfel îndelung ai să trăieşti. Veghează la ceea ce se află înlăuntrul tău şi închide-te faţă de ceea ce în afară-ţi se află: prea multa cunoaştere duce la distrugere. Am să te fac astfel să treci dincolo de Marea Lumină, pînă la izvorul desăvîrşitului Yang, şi-am să te fac să intri pe poarta Adîncului Ascuns, pînă la izvorul desăvîrşitului Yin.

Cerul şi pămîntul îşi au rosturile (= funcţiunile) lor; iar Yin şi Yang îşi au, fiecare, un adăpost: păstrează-ţi cu atenţie trupul şi lucrurile toate vor înflori de la sine. Eu păstrez unitatea (= a Cerului şi pămîntului, a lui Yin şi Yang) şi locul mi-l găsesc în mijlocul armoniei lor; de aceea îmi cultiv trupul de douăsprezece mii de ani fără ca forma mea (= trupul) să cunoască vreodată decăderea."

„Guangcheng zi este unul cu Cerul !", spuse Huang di, plecîndu-se de două ori şi atingînd pămîntul cu fruntea.

„Vino mai aproape, am să-ţi spun, continuă Guangcheng zi. Dao este nemărginit, dar oamenii socotesc cu toţii că are un sfîrşit; este fără capăt, dar oamenii socotesc că este limitat. Cei care-au înţeles învăţătura mea au ajuns să fie împăraţi, în vremurile vechi, şi regi în vremurile cele noi; cei care-au pierdut înţelesul învăţăturii mele (= s-au îndepărtat de Calea propăvăduită de mine) au văzut strălucirea, dar au ajuns ţărînă. În fapt, toate făpturile se nasc din ţărînă şi se întorc în ţărînă. De aceea am să te părăsesc şi-am să intru pe poarta Nemărginitului, pentru a rătăci pe tărîmul Nelimitatului. Eu îmi unesc strălucirea cu soarele şi luna, şi laolaltă cu Cerul şi pămîntul trăiesc eternitatea. Pe cel ce mi se pune împotrivă nu-l văd, pe cel ce se îndepărtează de mine nu-l simt. Lumea-ntreagă poate să piară, eu singur am să rămîn!"

Zhuang zi, cap. 11 „A lăsa în pace şi a privi cu îngăduinţă"

51

Dao le aduce-n făptură,
Puterea le hrăneşte,
felul lor le dă forma
şi-mprejurările le desăvîrşesc[1]:
prin urmare
cele zece mii de lucruri
cu toate-l respectă pe Dao
şi preţuiesc Puterea[2].
Nimeni n-a poruncit vreodată
ca Dao să fie respectat
şi Puterea să fie preţuită:
aşa a fost întotdeauna, de la sine.[3]
De aceea
Dao le aduce-n făptură,
Puterea[4] le hrăneşte,
le creşte, le-nalţă[5],
le îngrijeşte, le-mplineşte[6],
le ţine-n viaţă şi le adăposteşte[7].
Face să crească şi nu stăpîneşte,
foloase aduce şi răsplată nu cere[8],
deasupra se află şi rînduială nu ţine:
aceasta se cheamă „misterioasa Putere".[9]

1. Este vorba, desigur, despre cele zece mii de lucruri. Termenul *wu*$_2$, pe care noi l-am tradus prin „fel", în sensul de „specie, categorie", are sensul literal de „lucru". Majoritatea exegeţilor moderni preferă să-l echivaleze prin „materie", deşi în opinia noastră este evident faptul că, la fel ca în capitolul 21 — „obscur şi nedesluşit, într-însul se află lucrurile" —, termenul desemnează substanţialitatea lucrurilor conţinute *in nuce* în Dao. În loc de „împrejurări", în sensul de mediu în care evoluează fiecare făptură, s-a mai propus şi „forţă, putere interioară" (potrivit comentariului lui Heshang Gong) şi, urmînd textele de la Mawangdui, „unealtă, instrument". Astfel, ultimul rînd al acestei prime secvenţe a capitolului ar trebui citit: „uneltele le desăvîrşesc"

sau, printr-o extensie semantică discutabilă, „funcţiunea le completează", aşa cum echivalează Mair. Unii exegeţi urmează în totalitate maniera de interpretare a lui Heshang Gong, traducînd întregul pasaj astfel: „Dao le aduce-n făptură şi Puterea (= Unul) le hrăneşte, dîndu-le formă şi desăvîrşindu-le prin puterea sa interioară."

2. Literal, „între cele zece mii de lucruri nu există nici unul care să nu-l respecte pe Dao şi să nu onoreze/să ţină la mare cinste Puterea".

3. În loc de „a porunci", în „textul vechi", manuscrisele de la Mawangdui şi în alte treizeci şi şase de variante apare un alt termen, cu sensul de „a conferi, a acorda (un titlu nobiliar)", aceste patru rînduri trebuind astfel citite: „Respectul pentru Dao şi preţuirea Puterii nu le-au fost conferite acestora de către cineva: aşa a fost întotdeauna, de la sine." Prin interpretarea diferită a termenilor *ming*$_1$, „a porunci", şi *ziran*, „de la sine", cît şi prin modificarea punctuaţiei, alte cîteva lecturi sînt posibile: „Dao este respectat şi Puterea este preţuită. Fără să li se poruncească, (cele zece mii de lucruri îşi urmează) întotdeauna propria natură."; „Dao este respectat şi Puterea este preţuită (tocmai pentru că) nu intervin (în evoluţia celor zece mii de lucruri), (lăsîndu-le să-şi urmeze) întotdeauna propria natură."; „Dao este respectat şi Puterea este preţuită. Ele nu dau niciodată nici o poruncă, ci (rămîn) întotdeauna naturale." etc.

4. Termenul *De*$_1$, „Puterea", nu apare în manuscrisele de la Mawangdui şi nici în alte treizeci şi şase de variante ale textului. Am preferat ediţiile standard, care permit o lectură mult mai logică.

5. „A înălţa" în sensul de „a dezvolta". S-au mai propus şi „a educa", „a îngriji", „a urma" etc.

6. Acest rînd a mai fost citit în alte cîteva feluri: „le adăposteşte şi le întăreşte", „le adăposteşte şi le dă un loc de odihnă" etc. În patruzeci şi trei de alte variante ale textului, printre care şi cea a lui Heshang Gong, fraza capătă o lectură diferită: „le împlineşte şi le aduce la maturitate". Exegeţii care urmează aceste variante propun şi alte interpretări, de genul: „le aduce la maturitate şi le face să rodească", „le împlineşte şi le ţine de cald" etc.

7. Sau „le hrăneşte şi le protejează", „le hrăneşte şi le acoperă" etc. Diferenţele de lectură se datorează în mare măsură faptului că sensurile termenilor se suprapun pînă la identitate, fiecare exeget încercînd să nuanţeze fără să se îndepărteze de sensul general al pasajului: Puterea pe care o primeşte fiecare lucru de la Dao întreţine viaţa.

8. Aceste două rînduri se regăsesc în capitolul 2.

9. Ultimele patru rînduri apar şi în capitolul 10.

52

Subcerescul are un început
care poate fi socotit mama Subcerescului.
După ce-ai ajuns[1] la mamă,
îi poţi cunoaşte copiii:
după ce i-ai cunoscut copiii,
ţine-te din nou alături de mamă[2]
şi nicicînd în viaţă
primejdii n-au să mai fie[3].
Astupă-ţi trecerile,
închide-ţi poarta[4]
şi nicicînd în viaţă
n-ai să istoveşti[5];
deschide-ţi trecerile,
sporeşte-ţi grijile[6]
şi nicicînd în viaţă
n-ai să găseşti alinare[7].
A vedea măruntul se cheamă iluminare[8],
a alege slăbiciunea se cheamă tărie[9].
Foloseşte-ţi strălucirea,
întoarce-te la lumină[10],
nu-ţi aduce singur năpasta:
aceasta se cheamă „a păstra Lumina"[11].

1. În loc de „a ajunge" (literal, „a obţine"), în varianta lui Heshang Gong şi în alte treisprezece variante apare *zhi*$_1$, „a cunoaşte". Textele de la Mawangdui confirmă textul standard al lui Wang Bi.

2. Literal, „păstrează din nou mama". Unii exegeţi echivalează, perfect justificat, „întoarce-te şi păstrează mama". „Mama" este, desigur, Dao, iar „copiii" desemnează cele zece mii de lucruri. Potrivit lui Heshang Gong însă, „copiii", sau mai degrabă „copilul", este Unul, ultimele patru rînduri trebuind în acest caz echivalate: „După ce (Unul, copilul) îşi cunoaşte mama (= Dao), ea la rîndu-i îşi cunoaşte copilul. După ce ea îşi cunoaşte copilul, el la rîndu-i îşi cunoaşte mam[a]."

3. Aceste ultime două rînduri se regăsesc în capitolul 16.

4. Wang Bi comentează: „«Trecerea» este (locul) din care se nasc dorinţele. «Poarta» este (locul) prin care trec dorinţele." Exegeţii au propus numeroase alte interpretări pentru termenul echivalat de noi prin „treceri": „vorbe", „gură", „ochi", „drum", „gol, gaură" şi „deschizătură". Această ultimă glosă, propusă iniţial de Xi Tong şi acceptată de marea majoritate a exegeţilor contemporani, am urmat-o şi noi, „deschizăturile" sau „trecerile" desemnînd organele de simţ prin care dorinţele se strecoară în trup. Mai trebuie poate adăugat că şi lectura pe care o propune Li Shuihai, în urma analizei termenilor dialectali din *Dao De Jing*, confirmă indirect această interpretare; potrivit acestui exeget, termenul ar trebui tradus prin „vas de băut cu capac", „astuparea" lui fiind o metaforă pentru abandonarea percepţiei directe — a cunoaşterii şi, implicit, a dorinţelor pe care le generează — şi intoarcerea către sine.

În ceea ce priveşte „poarta", interpretarea cea mai potrivită ni s-a părut a fi cea a aceluiaşi Xi Tong, care consideră că este vorba de „poarta spiritului", care trebuie şi ea închisă în faţa stimulilor exteriori.

5. În loc de „a se istovi", în sensul de „a munci din greu şi fără odihnă", s-au mai propus şi „a se îmbolnăvi", „a suferi" etc.

6. Prin „grijile" am tradus un termen cu sensul de „treburi" (= activităţi care presupun contactul uman şi care se desfăşoară în societate). Am urmat glosa lui Heshang Gong, citind „a spori, a mări", exegeza chineză ezitînd însă între acest sens al termenului şi cel de „a împlini, a duce pînă la capăt, a încheia". Interpreţii contemporani par a favoriza această ultimă lectură, rîndul întreg fiind citit: „du pînă la capăt treburile/sarcinile (= legate de cunoaştere, de amestecul în societate etc.) pe care ţi le-ai asumat". Traducătorii oscilează şi ei, termenul fiind echivalat în numeroase feluri: „a se ocupa de", „a se amesteca (în treburile oamenilor)", „a-şi aranja (treburile)" etc.

7. Am parafrazat prin „a găsi alinare" un termen cu sensul literal de „ajutor". S-au mai propus „salvare", „scăpare", „cură, tratament", „soluţie salvatoare" etc.

8. În afară de „iluminare" (perceperea „ascunzişurilor" lui Dao, el insuşi numit „Măruntul" — cf. cap. 34), termenul *ming*$_2$ mai poate fi echivalat şi prin „vedere" (percepţie directă, funcţiunea ochiului). Cele două sensuri sînt la fel de posibile în context, însă, în opinia noastră, simetria cu fraza care urmează impune lectura preferată de noi.

9. Literal, „a păstra slabul/slăbiciunea", în sensul de a alege întotdeauna slăbiciunea în locul tăriei.

10. „Strălucirea" iluminatului este îndreptată către exterior, către oameni, pe care Înţeleptul încearcă să-i scoată din ignoranţă (provocată chiar de cunoaştere) şi să-i facă să-l perceapă pe Dao (potrivit comentariului lui Wang Bi), sau către lume în general, această stare specială la care a ajuns daoistul permiţîndu-i acestuia să identifice

„bunele şi relele timpurilor sale“, după cum comentează Heshang Gong. „Lumina“ (termenul $ming_2$, la care ne-am referit mai sus, avînd şi acest sens) este lumina interioară sau iluminarea pe care a obţinut-o daoistul, privirea către sine a acestuia, după ce a devenit unul cu Dao. Waley remarcă pe bună dreptate că, interpretînd cele două fraze în acest fel, ele nuanţează sensul primelor rînduri ale capitolului — Înţeleptul, după ce cunoaşte exteriorul („copiii“), revenind către interior, către Dao.

11. Expresia „a păstra Lumina“ apare şi în capitolul 27 (vezi şi nota 4).

52.1 Despre cunoaşterea sau necunoaşterea faptului că toate lucrurile sînt Unu

A-ţi obosi spiritul pentru a putea vedea Unul din toate, neştiind însă că toate lucrurile sînt identice, se cheamă „trei de dimineaţă“. Ce înseamnă „trei de dimineaţă“? Un îngrijitor al unei cete de maimuţe le împărţea acestora ghinde, spunînd: „Veţi primi trei de dimineaţă şi patru seara.“ Toate maimuţele au fost peste măsură de furioase. „Atunci, zise îngrijitorul, o să primiţi patru de dimineaţă şi trei seara.“ Toate maimuţele au fost cuprinse de-o mare bucurie. Realitatea (= numărul de ghinde) nu se schimbase, însă reacţiile maimuţelor, de furie şi de bucurie, au fost foarte diferite: îngrijitorul a ştiut să se potrivească situaţiei.

Astfel, Înţeleptul armonizează contrariile şi îşi găseşte odihna în starea de echilibru a Cerului (= naturii). Aceasta se cheamă „a merge pe două căi deodată“.

Zhuang zi, cap. 2 „Despre identitatea lucrurilor“

53

De-aş avea cît de puţină[1] ştiinţă
aş urma măreţul Dao[2]
temînd doar calea greşită[3].
Măreţul Dao este drept
însă oamenii[4] îndrăgesc potecile cotite.
Curţile regelui sînt strălucitoare[5]
dar ogorul este plin de buruieni
şi hambarele sînt cu totul goale;
straie bogat împodobite sînt îmbrăcate[6]
şi săbii mult ascuţite sînt purtate,
se bea şi se mănîncă din plin
iar bogăţiile şi averile sînt fără măsură:
aceasta se cheamă hoţie şi exces[7]
iar hoţia şi excesul departe sînt de Dao[8].

1. În loc de „puţin" s-au mai propus, potrivit altor glose, şi „mult"(!), „indubitabil, sigur", „într-o manieră inteligentă" etc.

2. Literal, „a merge pe Cale". Şi aici, şi mai jos, Dao este folosit atît în sensul său iniţial, „drum, cale", cît şi în cel de „principiu, regulă" sau, poate, „doctrină" a daoistului.

3. Marea majoritate a exegeţilor moderni acceptă glosa propusă de Wang Niansun şi citesc ca şi noi acest rînd, aducînd în plus, ca argument, comentariul din textul *Han Fei zi*, care confirmă această lectură. Potrivit lui Wang Bi însă, fraza ar trebui echivalată: „Numai acţiunea (asupra lui Dao) este de temut" sau, pe baza comentariului lui Heshang Gong: „Numai de lauda (de sine) îmi e teamă."

4. Numeroşi exegeţi consideră că în loc de „oameni"/„popor" ar trebui citit aici „om" şi, prin extensie, „suveran".

5. În loc de „strălucitor", în sensul de „curat, bine îngrijit şi luxos", s-au mai propus şi „murdar, în dezordine"(!), „izolat" sau „părăsit, în paragină". Am urmat glosa lui Wang Bi.

6. Exegeţii contemporani, care consideră că subiectul frazelor de mai jos este „suveranul (şi dregătorii)", interpretează aceste rînduri ca o critică a lui Lao zi la adresa societăţii feudale. În opinia noastră, această frază şi cele care urmează descriu mai degrabă excesele căro-

ra li se opune Înțeleptul (cf. cap. 29) și care îi îndepărtează pe oameni de Dao.

7. Termenul echivalat de noi prin „exces" apare cu numeroase alte grafii, fiind glosat și interpretat destul de diferit. Iată cîteva lecturi ale întregului rînd: „aceasta se cheamă hoție și lăudăroșenie"; „aceasta se cheamă lăudăroșenie de tîlhar"; „aceasta se cheamă hoție și extravaganță"; „aceasta înseamnă (că suveranul este precum) șeful unei bande de hoți"; „aceasta înseamnă că (oamenii/suveranul și miniștrii) sînt o bandă de hoți" etc. Marea majoritate a exegeților contemporani, forțînd ușor comentariul din textul *Han Fei zi*, preferă una din ultimele două variante de lectură. Interpretarea noastră este în spiritul comentariului lui Wang Bi.

8. Potrivit variantelor standard, acest rînd ar trebui tradus: „aceasta nu este Dao!" Am urmat „textul vechi", confirmat indirect și de manuscrisele de la Mawangdui și preferat de aproape toți exegeții contemporani.

53.1 Despre bucuria desăvîrșită

În Subceresc există sau nu o bucurie desăvîrșită? Există sau nu ceva care să poată fi folosit pentru a hrăni (= a îngriji) trupul? Ce pot să fac (pentru a atinge bucuria desăvîrșită) și pe ce să mă bizui (pentru a-mi îngriji trupul)? Ce să ocolesc? Ce să păstrez? Ce să urmez? Ce să părăsesc? Ce să iubesc? Ce să urăsc?

Bogăția, onoarea (= poziția înaltă), viața lungă și desăvîrșirea (= într-un anumit domeniu) sînt cele respectate de tot Subcerescul. Pacea trupului (= starea de bine, sănătatea), aroma bogată a mîncărurilor, veșmintele bogate, culorile frumoase și muzica plăcută auzului sînt cele ce-aduc bucurie tuturor oamenilor. Sărăcia, umilința (= starea socială inferioară), moartea înainte de vreme și numele rău sînt cele de toți disprețuite. Oamenii suferă cînd trupul nu-și găsește pacea, cînd aromele bogate nu le ating gura, cînd nu îmbracă veșminte bogate, cînd ochiul nu se bucură de culori frumoase și urechea de muzică plăcută. Cine e lipsit de aceste lucruri se neliniștește și este mîhnit. O asemenea grijă pentru trup e o mare prostie! [...]

Cît privește faptele oamenilor de rînd și lucrurile care-i bucură pe ei, nu știu dacă această bucurie este o bucurie adevărată. Uitîndu-mă la ceea ce-i bucură pe oamenii de rînd, la acele lucruri spre care cu toții se-ndreaptă, grăbiți de parcă n-ar putea să se mai oprească, și pe care le socotesc a fi o

bucurie, nu ştiu dacă ele aduc sau nu bucurie. Există sau nu cu adevărat o asemenea bucurie?

Eu socotesc că adevărata bucurie se află în nefăptuire, pe care însă lumea de rînd o consideră o mare nefericire. De aceea se spune: „Bucuria desăvîrşită nu este bucurie (= nu are nimic de-a face cu ceea ce oamenii consideră a fi bucurie); desăvîrşita glorie nu este glorie."

Zhuang zi, cap. 18 „Bucuria desăvîrşită"

54

Cel bine aşezat
nu poate fi dat la o parte[1],
cel ce ştie să cuprindă
nu dă drumul cu uşurinţă[2]:
copiii şi nepoţii săi
n-au să se-oprească din sacrificii[3].
Cultivînd-o în tine[4]
Puterea ta va fi adevărată;
cultivînd-o în familie
Puterea ta va prisosi;
cultivînd-o în sat
Puterea ta va dăinui;
cultivînd-o în ţară
Puterea ta va fi bogată;
cultivînd-o în Subceresc
Puterea ta fi atotcuprinzătoare.[5]
De aceea
priveşte sinele potrivit felului său,
priveşte familia după felul familiei,
priveşte satul după felul satului,
priveşte ţara după felul ţării,
priveşte Subcerescul după cum e
Subcerescul[6].
Cum pot eu cunoaşte felul Subcerescului?
Prin aceasta.[7]

1. Fraza se referă, potrivit lui Wang Bi, la o plantă care, dacă are rădăcini solide, nu poate fi cu uşurinţă smulsă, sau la o construcţie care, avînd o temelie solidă, nu poate fi uşor dărîmată. Pornind de la această analogie şi pe baza comentariului lui Heshang Gong, marea majoritate a exegeţilor consideră că aceste rînduri îl definesc pe daoist, care „se aşază", „se întemeiază" e Cale, urmîndu-l întru totul pe

Dao. După Xi Tong însă, „cel bine aşezat" este cel care, datorită „trăiniciei" Puterii sale, nu mai e afectat de lucrurile exterioare.

2. Am adăugat noi sintagma „cu uşurinţă". Prin „a cuprinde" am tradus un termen cu sensul literal de „a ţine în braţe, a îmbrăţişa". Heshang Gong comentează: „Cel care se pricepe să îmbrăţişeze spiritul prin Dao nu va fi dat la o parte (cu uşurinţă)."

3. Memoria unei persoane care a practicat Dao se perpetuează timp de multe generaţii, iar urmaşii săi continuă să ofere multă vreme sacrificii spiritului său (*shen*).

4. Sau „cultivînd-o în trupul tău", „cultivîndu-ţi personalitatea" etc.

5. Întregul pasaj este destul de ambiguu, mai multe lecturi fiind simultan posibile. Potrivit lui Heshang Gong, aceste fraze ar trebui echivalate: „Cine în trupul său îl cultivă pe Dao — Puterea sa va fi adevărată; cine în familia sa îl cultivă pe Dao — Puterea sa va prisosi..." Urmînd aceeaşi lectură, unii exegeţi consideră că adjectivul posesiv se referă la Dao sau la obiectul procesului de „cultivare" — trupul, familia etc. Astfel, prima frază a acestui pasaj ar trebui tradusă: „Cine în trupul său îl cultivă pe Dao — Puterea lui Dao devine adevărată" sau „Cine în trupul său îl cultivă pe Dao — Puterea trupului său devine adevărată". În sfîrşit, alţi exegeţi consideră, ca şi noi, că este vorba de cultivarea Puterii şi nu de cultivarea lui Dao, interpretînd însă posesivul într-una din manierele menţionate mai sus.

6. Numeroşi exegeţi, urmînd lectura lui Heshang Gong, citesc: „priveşte alte persoane — care nu-l cultivă pe Dao/care nu cultivă Puterea — din perspectiva celui care-l cultivă/care cultivă Puterea, contemplă alte familii din perspectiva familiei (în care Dao/Puterea sînt cultivate)..." etc. O asemenea lectură, pe care textul nu o confirmă, dar nici nu o infirmă, duce la o interpretare destul de forţată a ultimului rînd al acestui pasaj: „... contemplă alte Subcerescuri (= lumi) din perspectiva acestui Subceresc."

În opinia noastră, textul nu susţine aici că practicarea lui Dao sau cultivarea Puterii reprezintă standardele pe baza cărora individul trebuie să se raporteze la diverse aspecte ale realităţii; este vorba, mai degrabă, de abandonarea relativităţii pe care orice fel de standarde o conferă cunoaşterii şi de perceperea oricărui aspect al realităţii ca atare, cu atributele şi condiţionările sale: sinele, familia, satul, Subcerescul trebuie privite ca ceea ce sînt, daoistul mărginindu-se să contemple fără să facă nici un fel de judecăţi de valoare.

7. „Aceasta" se poate referi la Dao, la „cultivarea Puterii" sau la sensul frazelor anterioare. Cele două caractere care alcătuiesc acest rînd se regăsesc în capitolul 21.

54.1 Cele nouă teste ale lui Confucius pentru a-i judeca pe oameni

Confucius a spus: „La inima oamenilor este mai greu de ajuns decît la apele de munte (= care curg prin văi sau defilee greu accesibile) şi ea este mai greu de cunoscut decît Cerul. Cerul are perioade (= definite şi uşor de cunoscut), cum sînt primăvara şi toamna, vara şi iarna, zorile şi amurgul, pe cîtă vreme omul ascunde simţăminte adînci în spatele unei înfăţişări de nepătruns. Astfel, unii au înfăţişare de om prevăzător, dar sînt de fapt de o mîndrie nemăsurată; alţii par a fi mai presus de toţi, dar nu sînt în stare de nimic; alţii par supuşi, dar în fapt sînt nerăbdători să-şi atingă ţelul; unii par a fi tari, dar de fapt sînt foarte slabi; alţii par a fi foarte înceţi, dar de fapt sînt plini de ardoare (= impetuoşi). Şi astfel, cei care par a căuta din toate puterile dreptatea, de parc-ar fi însetaţi de ea, se îndepărtează de ea ca de foc. De aceea principele îşi trimite oamenii departe (= în misiune) ca să le vadă credinţa şi-i trimite aproape, ca să vadă cît respect au pentru el; îi trimite în misiuni dificile ca să vadă cît de înzestraţi sînt şi le pune întrebări neaşteptate ca să vadă cît sînt de ştiutori; hotărăşte termene neprevăzute ca să vadă dacă se poate bizui pe ei; le încredinţează bani ca să vadă cît sînt de omenoşi (= dezinteresaţi); îi anunţă că-i aşteaptă lucruri periculoase ca să vadă dacă stau sau nu neclintiţi în faţa acestora; îi ameţeşte cu vin ca să vadă dacă rămîn drepţi pe picioare (= dacă îşi păstrează principiile) şi la un loc îi aşază cu femeile ca să vadă dacă rămîn nepătaţi. După ce a trecut prin aceste nouă încercări, cel nevrednic singur iese la iveală."

Zhuang zi, cap. 32 „Lie Yukou"

55

Cel înzestrat pe deplin cu Putere
este asemenea unui copilaş:
viespile şi tîrîtoarele nu-l muşcă[1],
fiarele fioroase nu-l sfîşie
şi păsările de pradă
nu se aruncă asupră-i.
Oasele sale sînt moi şi braţul i-e slab,
dar de-apucat strîns apucă;
fără ca el să cunoască
împreunarea masculului cu femela,
organul său e stîrnit:
esenţa sa a atins desăvîrşirea[2];
toată ziua ţipă dar nu răguşeşte[3]:
armonia sa e desăvîrşită.
A cunoaşte armonia înseamnă a fi etern[4],
a cunoaşte eternul înseamnă a fi iluminat[5];
a-ţi spori viaţa este de rău augur[6],
a-ţi controla suflul cu mintea
înseamnă tărie[7].
Lucrurile înfloresc şi-apoi îmbătrînesc:
aceasta se cheamă „a nu fi cu Dao".
Tot ce nu e cu Dao repede piere.[8]

1. Literal, „viespile, păianjenii, scorpionii şi şerpii nu-l muşcă".

2. Prin „esenţă" am tradus termenul *jing*$_2$, care are sensul iniţial de „sămînţă, germene". Conotaţiile de „fertilitate, putere germinativă" ale termenului sînt destul de puternice aici, fraza putînd fi la fel de bine tradusă: „sămînţa sa a atins punctul culminant".

3. Este vorba de ţipetele şi plînsul sugarului.

4. Am tradus prin „etern" termenul *chang*, care poate avea în context şi sensul de „permanent, invariabil, imuabil, mereu acelaşi". Este vorba, desigur, de Dao.

Gao Heng, în comentariul său din 1943, consideră că în textul original nu apărea termenul *zhi*$_1$, „a cunoaşte", ci *jing*$_2$, „esenţa", în-

tregul rînd fiind echivalat de exeget: „esenţa şi armonia definesc naturaleţea firii". Numeroşi comentatori contemporani urmează această lectură, considerînd, fără a avea însă suficiente argumente, că şi textele de la Mawangdui o confirmă. Interpretarea este uneori şi mai nuanţată, unii exegeţi susţinînd că „esenţa" desemnează în fapt un „suflu al esenţei", iar „armonia" un „suflu al armoniei", întreaga frază fiind citită: „suflul esenţei şi suflul armoniei înseamnă eternul".

5. Fraza apare şi în capitolul 16.

6. Orice încercare de prelungire a vieţii este o formă de făptuire, de intervenţie în cursul natural al lucrurilor, şi ca atare este condamnată de daoist. Acesta este sensul comentariului lui Wang Bi, confirmat şi de numeroase pasaje din *Zhuang zi*. Heshang Gong, mult mai apropiat de daoismul religios, nu poate accepta o asemenea aserţiune, care defineşte o atitudine de împotrivire la adresa practicilor şi tehnicilor daoiste. Potrivit variantei sale, rîndul ar trebui citit: „cel care îşi sporeşte viaţa devine pe zi ce trece mai ferici". Varianta comentariului său, inclusă în uriaşul *Canon daoist* (*Daozang*) care înglobează textele ezoterice ale daoismului religios, este şi mai directă: „a-ţi spori viaţa înseamnă (a atinge) fericirea".

7. Suflul trebuie lăsat să circule liber prin trup, fără nici un control din partea intelectului: de aceea, daoistul trebuie să practice „postul inimii", la care se referă de mai multe ori *Zhuang zi*, pentru a fi precum copilaşul — numai instinct, nu şi intelect. Dacă mintea controlează suflul vital, apare „tăria" sau rigiditatea, care se opune „slăbiciunii" şi flexibilităţii naturale a individului. *Dao De Jing* exprimă în mai multe capitole preferinţa Înţeleptului pentru slăbiciune în defavoarea tăriei, iar rîndurile care urmează ilustrează, prin analogie, exact această afirmaţie.

8. Aceste ultime trei rînduri se regăsesc şi în capitolul 30.

55.1 Înzestrarea deplină: Te cel urît

Ducele Ai din Lu îi spuse lui Confucius: „În statul Wei trăia un om foarte urît, pe nume Aitai Te (= Te cel urît). Bărbaţii care locuiseră laolaltă cu el nu puteau să-şi mai ia gîndul de la el. Femeile care-l văzuseră şi care le spuseseră părinţilor după aceea că ar dori mai degrabă să-i fie lui concubine decît altora soţii erau zece, ba chiar mai multe.

Nimeni nu l-a auzit vreodată pe Te cel urît cîntînd înaintea altora (= conducîndu-i pe alţii), el întotdeauna intrînd în armonie cu celelalte voci. El n-a fost niciodată aşezat pe locul unui principe, ca să poată salva pe cineva de la moarte (= un criminal condamnat la moarte), şi nici n-a avut vreodată atîta avere încît să poată umple burta cuiva (= a unui cerşetor). Pe deasupra, cu urîţenia lui înspăimînta tot Subcerescul. Şi, cu toate că el întotdeauna intra în armonie cu ceilalţi fără să

cînte primul, iar cunoaşterea lui nu trecea dincolo de hotarele ţării în care trăia, bărbaţii şi femeile se strîngeau mereu în jurul său. Hotărît lucru, era cu totul diferit de ceilalţi.

Am trimis după el şi cînd l-am văzut mi-am dat seama că urîţenia sa putea într-adevăr să-nfricoşeze tot Subcerescul. N-a trecut însă mai mult de o lună de cînd locuia laolaltă cu mine, şi am început să privesc cu atenţie felul său de a fi; n-a trecut mai mult de un an, şi-am început să mă încred cu totul în el. Cum ţara nu avea atunci un prim-ministru, i-am oferit lui cîrmuirea statului. Părea cu totul nepăsător înainte de a-mi da un răspuns şi într-un fel destul de nedesluşit a părut că refuză. M-am simţit atunci foarte ruşinat; totuşi, pînă la urmă a primit să cîrmuiască ţara. Nu după mult timp însă m-a părăsit şi a plecat, şi-aceasta m-a întristat de parcă aş fi pierdut pe cineva drag, ca şi cum n-aş mai fi avut cu cine să împart bucuriile domniei. Ce fel de om era acesta?"

Confucius zise: „Odată, cînd fusesem trimis într-o misiune în Chu, am văzut nişte purceluşi care mai sugeau încă de la mama lor, deşi aceasta murise. Nu după multă vreme însă au părăsit-o şi s-au îndepărtat de ea, simţind că ea nu-i mai vedea şi nu mai era la fel ca ei. Ei nu iubeau trupul mamei lor, ci ceea ce făcuse acel corp să fie ce fusese (= ceea ce îl ţinuse în viaţă). Cînd un om moare în luptă nu mai poate fi îngropat cu podoabe militare, iar unui om căruia i s-au tăiat amîndouă picioarele nu pot să-i mai placă încălţările: nici unul nici altul nu mai au esenţialul (= pentru ei, podoabele militare, respectiv încălţările, sînt nişte lucruri inutile, în condiţiile în care au pierdut — unul viaţa, celălalt picioarele). Concubinele Fiului Cerului (= Împăratului) nu-şi taie unghiile şi nici nu-şi străpung urechile (= ca să poarte cercei). Cei care-l slujesc pe Fiul Cerului, o dată ce şi-au luat soţie, trebuie să se oprească afară (= nu mai intră în palatele interioare) şi nu-şi mai reiau îndatoririle (anterioare). Dacă cei al căror trup este întreg sînt atît de apreciaţi, cu cît mai mult trebuie să fie apreciaţi cei a căror Putere este întreagă?

Deci Te cel urît putea să cîştige încrederea oamenilor fără să rostească vreo vorbă, era îndrăgit fără să facă ceva deosebit şi v-a făcut să-i oferiţi cîrmuirea ţării, temîndu-vă chiar că n-are s-o primească. Hotărît, el este un om a cărui înzestrare e deplină şi-a cărui Putere nu capătă formă (= nu se manifestă prin diverse acţiuni)."

Zhuang zi, cap. 5 „Dovezi ale deplinătăţii Puterii"

55.2 Deplinătatea Puterii: cocoşul de luptă

Ji Xingzi creştea un cocoş de luptă pentru rege. După zece zile, acesta îl întrebă: „Cocoşul e gata de luptă?" „Nu, răspunse Ji Xingzi, e încă plin de mîndrie şi se bizuie numai pe suflul său (= pe reacţiile de moment)." După alte zece zile, la aceeaşi întrebare a regelui, răspunse: „Nu, tot nu e gata, încă mai reacţionează (în faţa celorlalţi cocoşi) la fel ca ecoul (faţă de sunete) sau umbra (faţă de trup)." Mai trecură încă zece zile şi de data aceasta răspunse: „Nu e gata. Privirea sa e încă focoasă şi suflul său e încă viguros (= nu-şi controlează perfect reacţiile)."

În sfîrşit, după alte zece zile, Ji Xingzi îi răspunse regelui: „E aproape gata de luptă. Acum, cînd aude alt cocoş cîntînd, starea sa nu se schimbă deloc. Cînd îl priveşti, pare a fi făcut din lemn. Puterea sa e deplină. Ceilalţi cocoşi n-au să îndrăznească să-l înfrunte şi au s-o ia imediat la fugă."

Zhuang zi, cap. 19 „A pricepe viaţa"

55.3 Umbra, trupul şi spiritul

Penumbra o întrebă pe umbră: „Ba mergeţi, ba vă opriţi, ba vă aşezaţi, ba vă ridicaţi: cum se face că daţi dovadă de-atîta lipsă de voinţă şi sînteţi atît de schimbătoare?"

Umbra răspunse: „Eu nu depind oare de ceva ca să fiu aşa cum sînt? Şi acest lucru de care eu depind nu depinde, la rîndu-i, de altceva? Eu depind de ceva, la fel cum şarpele depinde de solzii săi, iar o cicadă de aripioarele sale. Cum aş putea să ştiu eu din ce pricină sînt ba într-un fel, ba în altul?"

Zhuang zi, cap. 2 „Despre identitatea lucrurilor"

56

Cel care ştie nu vorbeşte,
cel care vorbeşte nu ştie.
Astupă-ţi trecerile,
închide-ţi poarta[1],
toceşte ascuţimile,
desfă toate nodurile,
armonizează strălucirile,
uneşte-te cu ţărîna[2]:
aceasta se cheamă
„identitatea misterioasă[3]."
De aceea Înţeleptului
nu-i poţi fi apropiat
cum nu-i poţi fi străin,
nu-i poţi face bine
cum nu-i poţi face rău
şi pe el nu-l poţi onora
cum nu-l poţi umili.[4]
De aceea
tot Subcerescul îl onorează.

1. Aceste două rînduri apar şi în capitolul 52.

2. Ultimele patru rînduri se regăsesc şi în capitolul 4.

3. *Xuan*, „misterios", este prin excelenţă atributul lui Dao. Renunţînd la orice fel de cunoaştere, blocîndu-şi organele de simţ şi spiritul şi integrîndu-se în ritmurile naturale ale lucrurilor, daoistul ajunge una cu Dao, pierzîndu-şi complet percepţia individualităţii şi a sinelui.

4. Deşi în textul original nu apare termenul „Înţeleptul", este evident că toate aceste rînduri se referă la cel care a atins „misterioasa identitate" cu Dao. Marea majoritate a exegeţilor sînt de acord cu această interpretare, doar Liou Kia-hway şi D.C. Lau consideră că ar fi vorba în fapt despre Dao însuşi, care este dincolo de sentimentele, influenţa şi opiniile oamenilor. Lectura, corectă din punct de vedere filologic, pare a contrazice partea iniţială a capitolului, care descrie tocmai etapele pe care le are de parcurs daoistul pînă la identificarea

completă cu Dao. O altă lectură, la fel de corectă dar improbabilă, este cea a lui Cleary, potrivit căruia partea finală a capitolului se referă la „identitatea misterioasă".

56.1 „Cel care ştie nu vorbeşte, cel care vorbeşte nu ştie"

Dao pe care oamenii îl preţuiesc se află în scrieri. Scrierile nu sînt altceva decît vorbe, dar şi în vorbe se află ceva demn de preţuit. Ceea ce este demn de preţuit în vorbe este înţelesul lor, iar înţelesul urmează (= exprimă) şi el ceva anume. Acest lucru pe care-l urmează înţelesul nu poate fi redat prin cuvinte. Oamenii însă, pentru că preţuiesc vorbele, le transmit mai departe în scrieri. Deşi toată lumea preţuieşte aceste scrieri, eu nu le socotesc demne de preţuire, întrucît ceea ce oamenii preţuiesc în ele nu este vrednic de preţuire. Astfel, cele pe care le poţi vedea dacă le priveşti sînt formele şi culorile, iar cele pe care le poţi auzi dacă le-asculţi sînt numele şi sunetele. Este trist că oamenii socotesc că formele, culorile, numele şi sunetele sînt de ajuns pentru a descrie realitatea lucrurilor. Cum ele nu sînt de ajuns, se spune că „cel care ştie nu vorbeşte, cel care vorbeşte nu ştie". Cum o să-şi dea însă seama oamenii de lucrul acesta?

Ducele Huan citea odată într-o sală a palatului care se înălţa deasupra curţii, în timp ce rotarul Bian făcea o roată în faţa acestei săli. Lăsîndu-şi deoparte ciocanul şi dalta, acesta urcă şi-i spuse ducelui: „Îndrăznesc să vă întreb despre felul vorbelor pe care le citiţi." „Sînt vorbele Înţelepţilor", răspunse ducele. „Mai sînt în viaţă aceşti Înţelepţi?" „Au murit." „Atunci, ceea ce stăpînul meu citeşte este numai pleava rămasă de la cei vechi."

„Eu citesc, zise ducele, ce treabă are rotarul să-şi dea cu părerea? Dacă ai ceva de spus, spune şi poate scapi cu viaţă, dacă nu, te-aşteaptă moartea." „Eu privesc acest lucru din punctul de vedere al meseriei mele, zise rotarul Bian. Cînd fac spiţele roţii, dacă lucrez încet, munca e plăcută, dar ele ies cu mult prea slobode, iar dacă lucrez repede, munca e grea şi ele nu intră în butuc. Nici repede, nici încet, ele trebuie făcute într-un fel care să fie potrivit şi pentru mînă şi pentru inimă: în aceasta se află ceva care nu poate fi spus prin cuvinte. Eu n-am putut să-i arăt fiului meu despre ce e vorba şi nici fiul meu n-a putut să primească această învăţătură de la mine. Iată de ce, la cei şaptezeci de ani ai mei, îmbătrînesc făcînd roţi. Cei vechi au pierit laolaltă cu ceea ce

ci n-au putut transmite mai departe şi astfel ceea ce stăpînul meu citeşte este numai pleava rămasă de la cei vechi."

Zhuang zi, cap. 13 „Calea Cerului"

56.2 Este greu să nu vorbeşti despre Dao

Zhuang zi a spus: „E uşor să-l cunoşti pe Dao, însă e greu să nu vorbeşti despre el. Cel care îl cunoaşte şi nu vorbeşte despre el ajunge la Cer; cel care îl cunoaşte şi vorbeşte rămîne între oameni. Cei vechi ajungeau la Cer şi nu rămîneau între oameni."

Zhuang zi, cap. 32 „Lie Yukou"

56.3 Relativitatea cunoaşterii

Nie Que îl întrebă pe Wang Yi: „Cunoaşteţi acel ceva asupra căruia toate lucrurile se pun de acord?" „Cum o să-l cunosc?" „Ştiţi atunci ceea ce nu ştiţi?" „Cum o să ştiu ceea ce nu ştiu?" „Atunci făpturile sînt lipsite de cunoaştere?" „De unde să ştiu? — răspunse din nou Wang Yi. Cu toate acestea, am să încerc să-ţi spun cîte ceva. Cum pot eu să ştiu că ceea ce eu numesc «a şti» nu este de fapt «a nu şti» şi că ceea ce eu numesc «a nu şti» nu este de fapt «a şti»?

Acum am să te întreb pe tine cîte ceva. Dacă un om doarme într-un loc umed, are să se îmbolnăvească de spate şi are să fie la un pas de moarte: se întîmplă însă la fel cu un ţipar? Dacă un om îşi face culcuş într-un copac, e neliniştit şi plin de teamă: se întîmplă însă la fel cu o maimuţă? Cine (dintre cei trei) ştie care e culcuşul cel mai potrivit? Omul se hrăneşte cu carne, căprioara paşte iarbă, un miriapod mare se desfată cu carnea şerpilor, iar bufniţa se ospătează cu şoareci. Cine (dintre ei) ştie care e gustul cel mai potrivit? Maimuţele se împreunează cu alte maimuţe, cerbul cu căprioara, iar ţiparul se însoţeşte cu alţi peşti. Mao Qiang şi Li Ji (= două femei celebre prin frumuseţea lor) sînt mult admirate de oameni, dar la vederea lor peştii se cufundă-n adîncuri, păsările se ridică-n înaltul cerului iar căprioarele o iau pe dată la goană. Cine (= maimuţa, cerbul, ţiparul sau omul) ştie care este adevărata frumuseţe? Părerea mea este că principiile omeniei şi ale dreptei judecăţi, la fel ca şi cărările binelui şi ale răului, sînt cu totul amestecate şi cu totul cuprinse de dezordine: cum să mai cunosc eu diferenţa dintre ele (= dintre bine şi rău)?"

„Dacă dumneavoastră nu ştiţi ce este folositor şi ce e dăunător, zise Nie Que, nici omul desăvîrşit nu ştie acest lucru?“

„Omul desăvîrşit, răspunse Wang Yi, este un spirit al naturii. Dacă marile lacuri ar lua foc, lui nu i-ar fi cald; dacă rîurile ar îngheţa, lui nu i-ar fi frig; dacă trăsnete sălbatice ar crăpa munţii şi uragane ar răscoli marea, lui nu i-ar fi frică. Fiind în acest fel, el călăreşte pe nori şi încalecă soarele şi luna, rătăcind în afara celor patru mări (= în afara lumii). Viaţa şi moartea nu-l schimbă în nici un fel (= nu-l afectează cu nimic): cum ar putea să o facă principiul folosului şi al daunei?“

Zhuang zi, cap. 2 „Despre identitatea lucrurilor“

57

Cîrmuieşte ţara prin rînduieli fireşti[1],
poartă războiul în chip nefiresc[2],
ia-n stăpînire Subcerescul
fără să te-amesteci în treburile sale.[3]
De unde ştiu eu că aşa se cade să faci?
Iată de unde:
în Subceresc
cu cît sînt mai multe-ngrădiri şi opreliştî
poporul cu-atît mai mult sărăceşte;
oamenii cu cît au mai multe arme ascuţite[4]
ţara cu-atît e mai cuprinsă de haos;
oamenii cu cît stăpînesc mai multe
meşteşuguri[5]
lucruri nefireşti cu-atît mai multe se ivesc;
legea şi ordinea cu cît sînt mai pe faţă
arătate[6]
hoţii şi tîlharii cu atît se-nmulţesc.
De aceea Înţeleptul spune:
„Eu nu făptuiesc
şi poporul singur intră-n prefacere;
eu iubesc liniştea
şi poporul singur se-ndreaptă[7];
eu nu mă amestec în lucruri
şi poporul singur se-mbogăţeşte;
eu nu am dorinţe
şi poporul singur
ca lemnul nelucrat ajunge să fie."

1. Prin „rînduieli fireşti" am tradus termenul *zheng*, care mai apare în alte cîteva capitole ale textului; datorită polisemiei sale, de fiecare dată am fost obligaţi să îl traducem potrivit contextului, prin „conducător", „regulă", „a se îndrepta", „firesc", „drept" etc. Alţi exegeţi

l-au echivalat aici prin „corectitudine", „artă a guvernării", „Calea cea dreaptă", „normă", „obiectivitate", „normalitate" etc. (Vezi mai jos nota 3.)

2. Şi termenul qi_3, echivalat aici prin „în chip nefiresc", a fost citit în mai multe feluri, printre care „iscusinţă", „anormalitate", „ieşit din comun" etc. În context, aşa cum scrie şi Waley şi cum confirmă toată exegeza chineză, termenul desemnează mişcările neconvenţionale ale armatelor şi strategiile surprinzătoare pe care principele trebuie să le folosească în război pentru a obţine victoria.

3. Într-o formă asemănătoare, această ultimă frază se regăseşte şi în capitolul 48. Primele trei fraze ale capitolului se află într-o simetrie perfectă în textul original, pe care am încercat s-o păstrăm şi noi în traducere. Wang Bi însă le separă pe primele două de ultima, potrivit comentariului său ele trebuind traduse: „Folosindu-te de norme/reguli în guvernarea ţării, vei avea de purtat războaie în care va trebui să te foloseşti de strategii neaşteptate." Interpretîndu-l pe *zheng* ca avînd sensul de „normă, regulă", Wang Bi a considerat probabil că frazele în cauză sînt mai apropiate de legism, care instituia norme fixe de comportament pentru fiecare, sau de confucianism (este bine cunoscută celebra aserţiune a lui Confucius: „A guverna înseamnă a rectifica." — *Analecte*, XII : 17) decît de daoism. De aceea, susţine Wang Bi, daoistul trebuie să practice nefăptuirea, căci celelalte maniere de conducere a statului duc la rezultatele prezentate în cuprinsul capitolului. Interpretînd termenul *zheng* ca avînd sensul de „normal, firesc", lectura noastră diferă destul de mult de cea preferată de Wang Bi, fiind însă apropiată de comentariile majorităţii exegeţilor moderni: daoistul nu respectă alte reguli decît cele fireşti, modelîndu-se după Dao, iar atunci cînd trebuie să făptuiască — în războaie —, se îndepărtează de la strategiile convenţionale, astfel reuşind să-şi învingă duşmanii. Pentru a stăpîni însă Subcerescul, el se foloseşte de nefăptuire.

4. În capitolul 36 expresia „arme ascuţite" se referă la linia politică adoptată de un principe. Lectura directă pare a fi mai potrivită aici.

5. Termenul tradus de noi prin „meşteşuguri" are şi sensul de „viclenie, vicleşug".

6. Fraza a mai fost echivalată: „cu cît sînt mai multe legi publicate...", „cu cît capătă mai mare pondere (în stat) treburile legate de lege...", „cînd numeroase legi sînt promulgate..." etc.

7. Am tradus prin „a se îndrepta" termenul *zheng* la care ne-am referit mai sus.

57.1 De ce există răufăcători

Bai Ju, care-i era discipol lui Lao Dan (= Lao zi), îi spuse într-o zi acestuia: „Daţi-mi voie să pornesc în călătorie prin Subceresc." „Ce rost are? Peste tot e la fel ca aici." La a doua

rugăminte a discipolului său, Lao Dan îl întrebă: „Unde vrei să-ţi începi călătoria?" „În Qi", îi răspunse Bai Ju.

Ajungînd în Qi, Bai Ju văzu trupul neînsufleţit al unui om care fusese condamnat la moarte. Trăgîndu-l deoparte, îşi desfăcu haina de ceremonie cu care era îmbrăcat şi-l acoperi cu ea, jelindu-l şi strigînd către Cer: „Vai! vai! în Subceresc există o mare năpastă (= pedeapsa cu moartea a criminalilor) şi pe dumneavoastră, iată, v-a lovit. Se spune că nu trebuie să furi şi că nu trebuie să omori, însă diferenţele dintre glorie şi umilinţă i-au îmbolnăvit pe oameni (= i-au făcut să fure şi să comită crime), iar averile şi bogăţiile au fost pricina pentru care au început să-şi cate sfadă între ei. Astăzi, din aceleaşi motive, viaţa lor este plină de greutăţi şi ei nu cunosc nici o clipă de odihnă: fără să dorească s-ajungă la fel ca dumneavoastră, tot aşa ajung!

Suveranii din vechime puneau pe seama poporului orice împlinire şi se socoteau pe ei vinovaţi pentru orice nereuşită; la fel, orice faptă dreaptă o puneau pe seama poporului, învinuindu-se însă pentru orice nedreptate. De aceea, dacă un singur om îşi pierdea viaţa, îşi luau asupra lor toată vina. Astăzi însă nu mai este aşa. Suveranul îşi ascunde gîndurile (= planurile şi metodele de guvernare) şi socoteşte că oamenii sînt proşti, pentru că nu i le cunosc; le dă în seamă acestora lucruri foarte greu de făcut şi-i pedepseşte pe cei care nu se încumetă să le facă; le dă însărcinări grele şi-i pedepseşte pe cei care nu le fac faţă; îi trimite pe drumuri îndepărtate şi-i ucide pe cei care nu reuşesc să meargă pînă la capăt. Cînd mintea şi puterea oamenilor sînt cu totul istovite, ei continuă prin făţărnicie. Dacă în fiecare zi suveranul se dovedeşte făţarnic, cei din slujba sa, ca şi poporul, nu aleg oare aceeaşi cale? Cînd puterea trupului nu mai e de-ajuns, omul devine făţarnic; cînd mintea nu-i mai e de folos, începe să-i înşele pe alţii; iar cînd nici averea nu-i mai ajunge, începe să fure. Pe cine cade deci vina pentru căile rele pe care apucă hoţii şi tîlharii?"

Zhuang zi, cap. 25 „Zeyang"

58

Cînd ţara e cîrmuită cu-ngăduinţă[1]
poporul este cinstit şi de treabă[2];
cînd ţara e cîrmuită cu-asprime[3]
poporul este viclean şi-nşelător.[4]
Fericirea-n năpastă îşi are temeiul[5],
năpasta-n fericire îşi găseşte ascunziş[6]:
cine ştie cînd nu va mai fi astfel?[7]
Asemenea lucruri nu au nici o regulă[8]:
firescul devine nefiresc[9],
binele devine rău,
iar nedumerirea oamenilor
de multă vreme durează.
Prin urmare Înţeleptul
potriveşte dar nu taie[10],
curăţă dar nu răneşte[11],
îndreaptă dar nu umileşte[12],
străluceşte dar nu e orbitor.[13]

1. Literal, „cînd guvernarea sa este largă (= lipsită de stricteţe)". În loc de „cu-ngăduinţă" s-a mai propus „confuz" sau „monoton, lipsit de varietate". Wang Bi comentează: „(Textul) spune că cei care se pricep să guverneze nu au formă şi nu au nici nume, nu se amestecă în treburile (Subcerescului) şi nici nu au vreo (metodă de) guvernare pe care s-o pună în prim plan. Cu totul confuzi, pînă la urmă ajung (să realizeze) o guvernare măreaţă."

2. Sau „simplu şi onest", „fericit şi mulţumit", „prosper", „ignorant" etc.

3. Sintagma pe care am echivalat-o aici prin „cu-asprime", ca şi cea de mai sus, tradusă prin „cu-ngăduinţă", se regăseşte şi în capitolul 20, unde are sensul de „(care) face distincţii". Această accepţiune se păstrează probabil, guvernarea criticată indirect de daoist bizuindu-se pe distincţii şi diferenţe strict respectate şi legiferate.

4. În loc de „viclean şi înşelător" s-au mai propus „dezamăgit şi agresiv", „încăpăţînat şi agitat", „plin de lipsuri", „sărăcit" etc. Am urmat glosele lui Jiang Xichang şi Gao Heng, preferate de marea majo-

ritate a exegeţilor contemporani. Unii comentatori consideră că aceste patru rînduri ar fi făcut iniţial parte din capitolul anterior, fiind ulterior incorporate în acest capitol. Afirmaţia pare destul de justificată, dat fiind că legătura lor cu restul capitolului este foarte slabă.

5. Literal, „năpasta, pe ea se bazează fericirea".

6. Waley consideră că aceste ultime două rînduri ar fi constituit o maximă comună în epocă, satirizată aici de daoist. Este greu de spus dacă avem de-a face într-adevăr cu o formulare proverbială, argumentul lui Waley părînd destul de neconvingător; în orice caz însă, textul este departe de a avea aici un caracter satiric, frazele reluînd mai degrabă două din temele favorite ale discursurilor daoiste: coexistenţa şi alternanţa contrariilor şi relativitatea cunoaşterii (conflictul aparenţă–esenţă).

7. Literal, „cine cunoaşte limita lor?" sau „cine cunoaşte limita acestui lucru?", „acest lucru" desemnînd coexistenţa fericirii şi a dezastrului, menţionată mai sus. Interpretarea noastră se bazează pe comentariul lui Heshang Gong: „Năpasta şi fericirea se nasc una pe cealaltă. Cine ştie cînd (acest lucru) îşi atinge limitele (şi se termină)?" Wang Bi însă comentează: „(Textul) spune: «cine cunoaşte limita maximă (= desăvîrşirea) bunei guvernări?»"

8. La fel ca şi în cazul rîndului anterior, o frază cu o structură gramaticală foarte simplă se dovedeşte extrem de ambiguă, primind ca atare lecturi destul de diverse, în funcţie de varianta urmată şi de interpretarea a doi termeni, cel echivalat de noi prin „asemenea lucruri", în sensul de „cele menţionate mai sus", şi *zheng*, „regulă". O analiză filologică detaliată a acestor lecturi nu-şi are rostul aici şi de aceea ne vom mărgini să menţionăm numai cîteva din ele: „Principele fiind lipsit de corectitudine, (firescul devine nefiresc...)"; „Nu e mai bine oare ca (principele/guvernarea) să nu urmeze nici o regulă(= şi să-l urmeze numai pe Dao)?"; „Pentru că lumea nu mai are nici o normă, (firescul devine nefiresc...)"; „Situaţia nu poate fi îndreptată"; „(Cine le cunoaşte lor limitele şi cine ştie) că ele nu sînt corecte?"; „(Deşi puţini o cunosc, există o limită dincolo de care) nu există nici bine, nici rău" etc.

9. Prin „firesc" şi „nefiresc" am tradus termenii *zheng* şi qi_3, care apar, în pereche, şi în capitolul anterior (vezi cap. 57, notele 1 şi 2).

10. Şi aici, şi mai jos, unii termeni pot fi interpretaţi atît în manieră concretă cît şi în sens figurat. În cazul de faţă, termenul parafrazat de noi prin „a potrivi" are sensul iniţial de „pătrat", ale cărui colţuri, deşi ascuţite, nu rănesc, nu „taie". De la această primă accepţiune, termenul a ajuns să desemneze, prin extrapolare, ceea ce este „drept", în sensul de „onestitate, corectitudine". În context, este vorba de „îndreptarea" oamenilor, de procesul prin care aceştia sînt determinaţi să se conformeze, să se „potrivească", propriei naturi şi să revină la Dao. Un asemenea proces nu presupune însă o acţiune directă sau apelul la forţă, căci, aşa cum se spune în capitolul 41,

„pătratul cel mare nu are colţuri"; de aceea Înţeleptul nu „taie", nu modifică naturalul, ci, dimpotrivă, îl urmează întru totul.

11. Sau, potrivit altor glose, „este ascuţit dar nu zgîrie", „aduce folos şi nu dăunează în nici un fel" etc. Am urmat lecturile lui Wang Bi şi Heshang Gong. Este interesant de remarcat totuşi că prima din interpretările menţionate apropie sensul acestei fraze de rîndul anterior, termenul tradus de noi prin „a curăţa" (pornind de la sensul de „pur, curat") însemnînd şi „colţ" (şi de aici „ascuţit").

12. Sau „este drept/onest dar nu e arogant", „îndreaptă dar nu întinde", „este corect şi nu e arbitrar" etc. Ca şi mai sus, termenii au, în context, atît un sens concret cît şi unul abstract. Astfel, *zhi*$_5$ înseamnă „drept, rectiliniu", dar şi „drept, onest", iar *si*, în afară de „a umili" (cum am parafrazat noi, pornind de la sensul de „nescrupulos, nepăsător" al termenului), înseamnă şi „a vexa, a ofensa", „a întinde", „a lăsa liber, a nu ţine în frîu", „a arăta, a expune, a pune la vedere" etc.

13. Wang Bi sintetizează sensul întregului pasaj final astfel: „Aceste (fraze înseamnă) a respecta rădăcina (= esenţialul, Dao) şi a lăsa deoparte ramurile. Nu le ataca (= nu forţa) şi lasă-le pe toate să se întoarcă (la Dao)."

59

Pentru a-i cîrmui pe oameni
şi a sluji Cerul[1]
nimic nu e precum cumpătarea[2].
Cumpătarea înseamnă
a se supune devreme lui Dao[3].
A se supune devreme lui Dao
înseamnă a strînge din plin Putere[4];
celui ce-a strîns din plin Putere
nimic nu-i mai poate sta împotrivă[5];
cînd nimic nu-i mai poate sta împotrivă
nimeni nu-i mai cunoaşte limitele[6],
iar cînd nimeni nu-i mai cunoaşte limitele
poate lua o ţară spre cîrmuire:
cel care are mama ţării
îndelung poate dăinui.[7]
Aceasta se cheamă:
„a avea rădăcina adîncă
şi trunchiul puternic,
Dao al vieţii îndelungate
şi-al contemplării nesfîrşite."[8]

1. Cîrmuirea oamenilor şi slujirea Cerului sînt cele două atribute ale suveranului. În loc de „a sluji" însă, Heshang Gong citeşte „a se folosi (de Calea Cerului în cele ale oamenilor)", iar alţi cîţiva exegeţi citesc „a împlini înzestrarea (Cerului)", în sensul practicării diverselor exerciţii daoiste.

2. De la un sens iniţial („a culege grînele rămase pe cîmp după strîngerea recoltei"), *se* a ajuns să însemne „zgîrcenie, avariţie". Cea mai cunoscută glosă a termenului apare în textul *Han Fei zi*: „*Se* înseamnă a face economie de spirit şi a fi zgîrcit cu propria cunoaştere (= a nu le folosi pînă la capăt)." Am încercat să urmăm aceeaşi glosă, echivalînd prin „cumpătare", în sensul reducerii dorinţelor, blocării organelor de simţ şi „închiderea porţii" spiritului, pentru a-l putea urma pe Dao; sau, aşa cum scrie Gao Heng (1943), „*se* înseamnă a

ţine ascuns spiritul şi trupul şi a nu le folosi, pentru a putea să te întorci la nefăptuire".

3. În loc de „a se supune", s-au mai propus, în funcţie de varianta textuală şi de glosa urmată, „a se întoarce" — „a se întoarce devreme la etern", după cum comentează Wang Bi —, „a obţine" — „a obţine mai întîi Dao al Cerului", potrivit lui Heshang Gong —, „a se pregăti" „a-şi reveni" etc. Dao nu apare în textul original, însă, urmînd comentariul lui Wang Bi, l-am adăugat în traducere.

4. Sau, potrivit altor glose, „înseamnă a-şi dubla Puterea acumulată", „înseamnă a acumula (virtutea) cumpătării", „înseamnă a fi greu datorită Puterii acumulate" etc.

5. Literal, „nu există nimic pe care să nu-l înfrîngă". Unii exegeţi consideră că subiectul acestei fraze, ca şi al rîndului următor, nu este „cel ce-a strîns din plin Putere", ci „Puterea" sau chiar „cumpătarea".

6. Sau „el nu mai cunoaşte nici o limită", „Puterea sa e nelimitată" etc.

7. „Mama ţării" se referă, desigur, la Dao. Wang Bi comentează: „Ceea ce face ca ţara să trăiască în pace este mama. A strînge din plin Putere înseamnă a se ocupa mai întîi de rădăcină şi abia apoi de ramuri. Astfel, (cel care a strîns din plin Putere) atinge capătul (lui Dao)."

8. Daoiştii consideră că există un raport intim între guvernarea ţării şi „guvernarea trupului", în sensul practicării diverselor tehnici şi exerciţii de prelungire a vieţii, cel care se pricepe să-şi controleze corpul fiind cel mai potrivit să conducă statul. Întregul capitol adoptă această perspectivă, ultimele patru rînduri reluînd sintetic acelaşi sens (ceea ce i-a făcut pe unii exegeţi, de altminteri, să le considere un comentariu de dată mai tîrzie, interpolat în structura textului). Astfel, „rădăcina adîncă" şi „trunchiul puternic (= viguros, solid)" desemnează „înrădăcinarea" în Dao a individului — şi, în consecinţă, a statului — şi „soliditatea", trăinicia trupului şi a guvernării sale. Calea, metoda sau arta (Dao) pe care o expune textul duce la prelungirea vieţii şi la capacitatea de a contempla legea în acţiune, Dao. Unii exegeţi consideră însă că aceste ultime rînduri definesc mai degrabă o sumă de tehnici daoiste, Waley de exemplu echivalînd: „This is called the art of making the roots strike deep by fencing the trunk, of making life long by fixed staring."

59.1 „Arta hrănirii spiritului"

Cei care pun frîu spiritului ca să-şi înnobileze faptele, se retrag din mijlocul oamenilor ca să fie diferiţi de ei şi vorbesc despre lucruri măreţe, ponegrindu-i în schimb pe ceilalţi, doresc numai fie mai presus decît alţii. Asemenea oameni sînt învăţaţii care trăiesc ascunşi în munţi şi-n văi sau cei care socotesc că lumea este rea: ei sînt idealul celor care-şi „usucă

trupul" sau „se aruncă-n adîncuri" (= practică forme exagerate de asceză).

Cei care vorbesc despre omenie, dreaptă judecată, credinţă şi sinceritate sau despre respect, cumpătare şi politeţe doresc numai să se cultive. Asemenea oameni sînt învăţaţii care cîrmuiesc ţara în timp de pace sau cei care-i învaţă şi educă pe alţii: ei sînt idealul celor care le dau altora învăţătură, fie într-un singur loc, fie strămutîndu-se încoace şi-ncolo (= filozofii itineranţi ai vremii, poate moiştii).

Cei care vorbesc despre fapte măreţe, îşi fac numele cunoscut peste tot, hotărăsc ceea ce se cuvine între stăpîn şi supuşi şi rînduiesc legăturile dintre cei de deasupra şi cei de dedesubt doresc numai să-i cîrmuiască pe ceilalţi. Asemenea oameni sînt curtenii sau cei care fac fapte care le onorează stăpînul şi întăresc ţara (= militarii): ei sînt idealul celor ce atacă şi supun ţările vecine.

Cei care trăiesc pe malul lacurilor, lenevesc sub cerul liber şi pescuiesc alene doresc numai să nu făptuiască. Asemenea oameni sînt învăţaţii care trăiesc lîngă rîuri şi mări (= pustnicii) şi cei care părăsesc întru totul lumea: ei sînt idealul celor ce lenevesc toată viaţa.

Cei care inspiră şi expiră, scoţînd afară aerul din piept şi umplîndu-se de aer curat, şi pot să se strîngă cu totul precum ursul sau să se-ntindă precum păsările doresc numai să trăiască o viaţă îndelungată. Asemenea oameni sînt învăţaţii care practică igiena (= exerciţiile şi tehnicile daoiste) sau cei care doresc să-şi hrănească trupul: ei sînt idealul celor care doresc să atingă vîrsta înaintată a lui Peng Zu (= Matusalemul chinez).

Însă cei care, fără să-şi pună frîu spiritului, ating măreţia, care se cultivă fără să se folosească de omenie şi dreaptă judecată, care cîrmuiesc fără să facă fapte măreţe şi fără ca numele să le fie de toţi cunoscute, care lenevesc fără să trăiască lîngă rîuri şi mări şi care au o viaţă îndelungată fără să practice igiena — asemenea oameni uită totul şi stăpînesc totul: nepăsători, ei nu cunosc nici o limită şi sînt înzestraţi cu toate virtuţile. Ei urmează Calea Cerului şi pămîntului şi au Puterea Înţeleptului.

De aceea se spune: „Liniştea, calmul, detaşarea şi nefăptuirea reprezintă pacea universului şi substanţa lui Dao şi a Puterii sale." (Cf. 37.1.) Şi tot de aceea se spune: „Înţeleptul în ele (= în linişte, calm etc.) îşi află odihna şi astfel îşi găseşte echilibrul şi simplitatea; găsindu-şi echilibrul şi simpli-

tatea, devine calm şi nepăsător; fiind calm şi nepăsător, grijile şi nenorocirile nu pot să-l atingă, iar suflările rele (= influenţele nefaste) nu pot să ajungă pînă la el: de aceea Puterea sa este deplină, iar spiritul său rămîne întreg."

De aceea se spune: „Viaţa Înţeleptului este asemenea mersului Cerului (= urmează natura), iar moartea sa este la fel ca prefacerile tuturor lucrurilor. Cînd stă liniştit, cu Yin Puterea sa se uneşte; cînd se mişcă, cu Yang laolaltă se ridică, precum valurile. El nu aduce nici fericirea, nici nenorocirea oamenilor şi răspunde numai cînd ceva îl atinge, acţionează numai cînd e forţat şi trece la fapte numai cînd alta nu are a face. El părăseşte cunoaşterea şi nu caută cauza lucrurilor, urmînd întru totul principiul Cerului (= legea naturală). Astfel, Cerul nu îl năpăstuieşte, lucrurile nu îl obosesc, oamenii nu îi găsesc cusururi iar morţii nu îi găsesc nici o vină. În viaţă, parcă pluteşte, cînd moare, parcă se odihneşte. El nu gîndeşte nici nu cugetă la nimic şi nu face nici un fel de planuri dinainte; străluceşte, dar nu e orbitor, şi are încrederea oamenilor fără să promită ceva. Somnul său e fără vise, iar cînd se trezeşte este lipsit de griji; spiritul său este pur, iar sufletul său nu oboseşte niciodată; vid întru totul şi liniştit, se uneşte cu Puterea Cerului."

De aceea se spune: „A fi pur şi a rămîne astfel, a rămîne liniştit şi Unu fără a se schimba, a sta nepăsător şi a nu făptui, a-şi potrivi fiece mişcare după mersul Cerului — aceasta este arta hrănirii spiritului."

Zhuang zi, cap. 15 „A pune frîu spiritului"

59.2 A vedea Unul

Nanbo Zigui îi spuse lui Nü Ju: „Deşi aţi ajuns la o vîrstă înaintată, la chip semănaţi cu un copil. Din ce pricină?"

„Am aflat Calea (= Dao)", răspunse Nü Ju.

„Aş putea şi eu să învăţ Calea?", întrebă Nanbo Zigui.

„Nu, sigur că nu, nu sînteţi omul care să poată face un asemenea lucru. Buliang Yi avea înzestrarea unui Înţelept dar nu stăpînea şi Calea Înţeleptului; eu stăpînesc Calea Înţeleptului, dar nu am şi înzestrarea unui Înţelept. Am vrut să-i ofer învăţătura mea (= despre Calea Înţeleptului), sperînd că are să ajungă cu-adevărat un Înţelept. A-i explica Calea Înţeleptului unuia care deja are înzestrarea unui Înţelept părea a fi un lucru uşor, însă n-a fost deloc aşa. Am continuat totuşi să i-o explic: după trei zile, Subcerescul a ajuns să fie

pentru el un lucru exterior; după aceea, continuînd să i-o explic, lucrurile toate i-au devenit exterioare; am mers mai departe şi, după nouă zile, propria sa viaţă a ajuns să-i fie exterioară. În urma acestui lucru, a putut să atingă Lumina Dimineţii (= iluminarea), iar după ce a atins Lumina Dimineţii a putut să vadă Unul: văzînd Unul, pentru el nu au mai existat trecutul şi prezentul, şi din această pricină a putut să pătrundă în tărîmul în care viaţă şi moarte nu se mai află..."

Zhuang zi, cap. 6 „Marele strămoş şi maestru"

59.3 A se elibera de minte şi de trup

Yan Hui spuse: „Am înaintat." „Cum adică?", îl întrebă Confucius. „Am uitat omenia şi dreapta judecată." „E bine, zise Confucius, dar nu e încă de-ajuns."

Într-altă zi, Yan Hui îşi văzu din nou maestrul şi-i spuse: „Am înaintat." „Cum adică?" „Am uitat ritualurile şi muzica." „E bine, zise Confucius, dar tot nu e de-ajuns."

Altă dată, văzîndu-l din nou pe Confucius, Yan Hui îi spuse: „Am înaintat." „Cum adică?" „Mă aşez şi uit totul." (= Sau: „mă aşez în uitare", probabil o tehnică de meditaţie daoistă.)

Plin de respect, Confucius îl întrebă: „Ce vrei să spui prin faptul că te aşezi şi uiţi totul?" „Îmi golesc membrele de viaţă, îmi fac privirea să se-ntunece şi auzul să slăbească, părăsesc trupul, abandonez cunoaşterea şi mă unesc cu cel care le cuprinde pe toate. Asta vreau eu să spun prin faptul că mă aşez şi uit totul."

„Unindu-te cu cel care le cuprinde pe toate, zise Confucius, nu mai ai nici un fel de părtinire şi intrînd în marea prefacere a lucrurilor — nimic nu mai e pentru tine mereu acelaşi. Ai ajuns cu-adevărat un om vrednic şi aş dori să te urmez (= să-ţi devin discipol)."

Zhuang zi, cap. 6 „Marele strămoş şi maestru"

60

Cîrmuirea ţărilor mari
se-aseamănă cu gătirea peştilor mici.[1]
Dacă prin Dao conduci Subcerescul[2]
duhurile nu au puteri necurate[3];
aceasta nu-nseamnă că duhurile
sînt lipsite de puteri necurate[4]
ci că puterile lor necurate
nu mai fac rău oamenilor;
nu numai că puterile lor necurate
nu le mai fac nici un rău,
dar nici Înţeleptul
nu le face vreun rău[5]:
nici unul nu face rău oamenilor[6]
iar Puterile lor se unesc
şi se-ntorc în Subceresc.[7]

1. Heshang Gong comentează: „Cînd găteşti peşti mici (= plevuşcă), nu le scoţi intestinele, nu-i cureţi de solzi şi nu îndrăzneşti să-i mişti prea mult, de teamă să nu-i faci bucăţele." Prin analogie, cel care guvernează o ţară întinsă nu trebuie să se amestece în mersul firesc al lucrurilor, practicînd nefăptuirea. Exegeza modernă ezită între această interpretare, apropiată şi de comentariul lui Wang Bi, şi cea din textul *Han Fei zi*, unde nu nefăptuirea, ci respectarea legilor şi rînduielilor statului este considerată a fi cea mai potrivită cale de guvernare.

2. Urmînd regula devenirii tuturor lucrurilor, Dao, sau punînd în aplicare metodele (Dao) preconizate de şcoala daoistă.

3. Dacă spiritele morţilor, *shen*, care după moarte trăiesc la curtea zeităţii supreme, *shang di*, nu sînt „hrănite" şi onorate suficient prin sacrificiile urmaşilor, ele se preschimbă în „duhuri", *gui*$_1$, se reîntorc şi bîntuie pe pămînt. Acelaşi termen *shen* desemnează însă şi spiritele naturii (ca în capitolul 6 sau 39) sau „spiritul" omului, în plus avînd şi sensul de „caracter divin, sacralitate" a spiritelor, ceea ce le face să fie ceea ce sînt. În această din urmă accepţiune pare a fi folosit aici, şi de aceea am parafrazat prin „puteri necurate". Iată şi alte echivalări: „the ancestors do not swarm about like spirits" (Wilhelm);

„(They who by Dao ruled all that is under heaven) did not let an evil spirit within them display its powers" (Waley); „demons have no spirit" (Mair); „ghosts will not become goblins" (Paul J. Lin) etc.

4. Literal, aceste două rînduri ar trebui traduse „nu că duhurile nu au puteri necurate".

5. Cînd Dao este urmat în guvernare, Înţeleptul, practicînd nefăptuirea, nu intervine în evoluţia naturală a lucrurilor, deci nu le face nici un rău oamenilor. Aceştia de-abia ştiu că el există, cum spune capitolul 17, şi „nu ştiu că Înţeleptul este un Înţelept", după cum comentează Wang Bi.

6. Literal, „cei doi nu-şi fac rău unul altuia". Nu se poate stabili cu certitudine dacă „cei doi" desemnează Înţeleptul şi „duhurile" (ca în lectura noastră), „duhurile" şi oamenii (cum interpretează Heshang Gong) sau Înţeleptul şi oamenii.

7. Fraza este ambiguă şi a primit numeroase alte lecturi: „All virtue will converge to them" (Paul J. Lin); „Virtue will be accumulated in both for the benefit of the people" (Wing-tsit Chan); „De_1 will flow back and forth (without impediment)" (Ellen M. Chen); „integrity (= De_1) accrues to both" (Mair); „each attributes the merit to the other" (D.C. Lau); „their «powers» could converge towards a common end" (Waley) etc.

60.1 „Înţeleptul nu le face rău oamenilor"

Înţeleptul la un loc se află cu toate făpturile, însă nici un rău nu le face. Celui ce nu face rău nici unei făpturi nici o făptură nu-i face rău. Numai cel căruia nimeni nu-i face rău poate să aibă de-a face cu oamenii.

Zhuang zi, cap. 22 „Înţelepciunea călătoreşte în nord"

61

O ţară mare
precum partea din jos a unui rîu[1]
este locul în care
tot Subcerescul se-ntîlneşte;
ea este femela Subcerescului:
femela, prin nemişcare[2],
înfrînge-ntotdeauna masculul
şi pentru că e nemişcată,
jos se aşază.
De aceea
înjosindu-se-n faţa unei ţări mici[3],
o ţară mare o ia-n stăpînire[4],
înjosindu-se-n faţa unei ţări mari,
o ţară mică e luată-n stăpînire[5]:
astfel, una se-njoseşte
ca să ia-n stăpînire,
iar cealaltă se-njoseşte
ca să fie luată-n stăpînire[6].
O ţară mare nu doreşte altceva
decît să-şi alipească noi pămînturi
şi să hrănească alţi oameni,
iar o ţară mică nu doreşte altceva
decît să intre-n stăpînirea alteia
şi s-o slujească[7]:
fiecare obţine ceea ce-şi doreşte,
dar e bine ca ţara cea mare
jos să se-aşeze[8].

1. Literal, „o ţară mare este partea inferioară (a unui curs de apă)". În aval se strînge toată murdăria adusă de ape şi de aceea porţiunea din aval reprezintă „locurile de toţi dispreţuite" la care se face referinţă şi în capitolul 8.

2. Literal, „linişte". Contextul face însă evident faptul că este vorba de pasivitate, de „nemişcare".

3. În afara sensului direct de „jos, dedesubt" pe care îl are mai sus, termenul *xia* a căpătat, prin extrapolare, şi sensul de „umil, inferior". În textul original se creează astfel un transfer constant între accepţiunea directă şi cea figurată a termenului — femela se află *jos*, adică ocupă poziţia *inferioară*; un stat puternic se află *jos*, adică este *umil* etc. —, transfer pe care nu am putut să îl redăm în nici un fel în traducere. Am încercat să nu ne îndepărtăm prea tare de ambiguitatea originalului prin folosirea lui „a se înjosi", cu care am tradus ceva mai încolo acelaşi termen, *xia*.

4. Prin pasivitate, prin acceptarea poziţiei inferioare a femelei şi prin nefăptuire, fără a apela la forţă, un stat puternic poate să ia în stăpînire statele mai mici. Lecţia aceasta apare în mai multe capitole din *Dao De Jing* (foarte aproape de sensul acestui capitol, şi prin terminologia folosită, fiind capitolul 66), de fiecare dată subliniindu-se eficacitatea latenţei şi a potenţialului în faţa manifestului.

5. Un stat mic şi fără o forţă militară considerabilă trebuie să se „înjosească" — să plătească tribut, să depună omagiul de vasal, să se lase chiar cucerit de un stat mai puternic — pentru ca locuitorii să nu piară în confruntări armate inutile. Aceasta este atitudinea cea mai înţeleaptă pe care o poate adopta un suveran în vremurile tulburi ale perioadelor din istoria Chinei cunoscute sub numele de „Primăvara şi toamna" şi „Statele în luptă". Aşa cum observă şi Ellen M. Chen, capitolul nu descrie manierele cele mai eficiente de luare în stăpînire a celorlalte state (cum susţine Wing-tsit Chan), ci felul în care poate fi păstrată armonia între state, pe baza mersului firesc al evenimentelor.

Unii exegeţi consideră că verbul echivalat de noi prin „a lua în stăpînire" trebuie citit ca verb activ în ambele fraze, ceea ce duce la o lectură improbabilă şi forţată, fiind de altminteri cu totul împotriva tradiţiei.

6. Ultimele patru rînduri mai pot fi citite şi: „înjosindu-se, o ţară poate fi sau cuceritor sau cucerit".

7. Waley dă o turnură foarte interesantă acestor fraze, pornind probabil de la comentariul lui Heshang Gong: „What large countries really need is more inhabitants; and what small countries need is some place where their surplus inhabitants can go and get employment."

8. O afirmaţie similară se face mai sus despre „femela Subcerescului". Rîndul se referă, desigur, la pasivitatea, bazată pe nefăptuire, pe care o adoptă suveranul unui stat puternic pentru a stăpîni Subcerescul.

62

Dao este ascunzişul
celor zece mii de lucruri[1],
comoara celui bun[2]
şi lucrul pe care cel rău îl păstrează.
Vorbele frumoase pot fi de vînzare,
faptele alese pot fi date-n dar[3]:
chiar şi pe cel rău
cum o să-l alungi[4]?
De aceea,
la urcarea pe tron a Fiului Cerului[5]
şi la-nălţarea celor trei dregători[6],
cînd jad preţios e purtat
înaintea trăsurilor cu patru cai[7],
cel mai bine e să-ngenunchezi
şi să oferi acest Dao[8].
Din ce pricină era în vechime
preţuit acest Dao?
Nu se spunea oare:
„Cine caută găseşte,
cine greşeşte va fi iertat"[9]?
De aceea
pe el tot Subcerescul îl preţuieşte[10].

1. Literal, termenul *ao*, „ascunziş", desemnează colţul de sud-vest al casei, locul în care sînt depozitate grînele şi cel în care doarme femeia, care, cum spune Granet, le conferă acestora fecunditatea, preluînd-o, la rîndu-i, de la ele (1930 : 172). Waley susţine în plus că tot aici aveau loc ritualurile dedicate zeilor căminului (similari zeilor *lares* ai romanilor). În context, termenul poate avea două sensuri: fie de „parte ascunsă" a fiecărui lucru, fie de „adăpost, ascunzătoare" a tuturor lucrurilor. Al doilea sens este cel preferat de majoritatea exegeţilor, el fiind confirmat şi de comentariul lui Heshang Gong: „*Ao* este o ascunzătoare. Dao este ascunzătoarea celor zece mii de lucruri şi nu există ceva pe care să nu-l cuprindă în sine."

În loc de *ao*, în textele de la Mawangdui apare un termen interpretat destul de diferit de exegeţii contemporani: „stăpîn" (sens în care este glosat şi *ao*), „locul la care se întorc toate lucrurile", „cel în care se varsă toate lucrurile", „cel din care curg (în fiinţă) toate lucrurile" etc. Am preferat variantele tradiţionale, care păstrează şi structura rimei acestui început de capitol.

2. „Textul vechi" şi alte trei variante, adăugînd un caracter, impun o lectură diferită a acestui rînd, care devine astfel aproape identic cu următorul: „lucrul pe care cel bun îl păstrează". Xu Fancheng, modificînd punctuaţia tradiţională, citeşte aici: „Bunătatea este comoara oamenilor" şi, prin simetrie, echivalează rîndul următor: „Lipsa de bunătate este ceea ce oamenii păstrează (în inima lor)."

3. Modificarea punctuaţiei acestor două rînduri duce la o lectură destul de diferită: „Vorbele frumoase cumpără respect, faptele pot fi date în dar." Exegeţii contemporani preferă în general această punctuaţie, adăugînd, potrivit variantei citate în textul *Huainan zi*, epitetul „frumos" înainte de „fapte", rîndul devenind simetric cu cel precedent. Termenul echivalat de noi prin „a fi de vînzare", poate fi interpretat şi ca „a cumpăra" (ca mai sus) sau „a obţine", iar cel pe care l-am tradus prin „a da în dar" a mai fost citit şi „a fi apreciat" — „Faptele (frumoase) te pot face să fii apreciat" —, „a fi profitabil" — „Faptele (frumoase) sînt profitabile" —, „a fi diferit" — „Faptele alese te fac diferit de ceilalţi" (lectura îi aparţine lui Heshang Gong) —, „a amăgi", „a înălţa (pe plan social)" etc. O foarte interesantă lectură a ambelor fraze propune şi Waley: „There is a traffic in speakers of fine words; persons of grave demeanour are accepted as gifts", cu referinţă la sofiştii şi la filozofii itineranţi ai epocii.

Datorită diferenţelor mari de lectură, exegeţii nu s-au pus de acord asupra sensului pe care îl au cele două rînduri în context. Astfel, Jiang Xichang, spre exemplu, consideră că prin Dao, „comoara celui bun", vorbele frumoase pot cîştiga respectul oamenilor, iar faptele frumoase capătă importanţă în ochii acestora. În opinia noastră, este vorba mai degrabă de acţiunile „celui rău", care caută să obţină o poziţie oficială, prin linguşire sau expunîndu-şi cu aroganţă fiecare acţiune săvîrşită. Astfel, aceste rînduri par a fi mai apropiate atît de sensul interogaţiei care urmează cît şi de tot fragmentul de mai jos, în care se sugerează că Dao este preferabil tuturor ceremoniilor de glorificare a suveranului şi a miniştrilor săi.

4. Cum subiectul verbului tradus aici prin „a alunga" nu este marcat în textul original, unii exegeţi consideră că este vorba de Dao, de suveran sau chiar de „cel bun" menţionat mai sus.

5. „Fiul Cerului" este, desigur, Împăratul.

6. Expresia „cei trei dregători" a desemnat, în istoria Chinei, triplete diferite de miniştri, cei la care se face referinţă aici fiind, potrivit exegezei moderne, „marele profesor", „marele educator" şi „marele învăţător". Iniţial, termenii desemnau diferite titluri ale miniştrilor, în-

cepînd din dinastia Han însă referindu-se direct la cei care asigurau educaţia moştenitorului tronului.

7. Obiectele de jad la care se referă aici textul erau destul de mari şi aveau formă circulară, fiind şi găurite în mijloc. Unii exegeţi consideră că ar fi mai degrabă vorba de un singur obiect, în formă de sceptru. Nici în ceea ce priveşte maniera în care se desfăşura ritualul nu s-au pus toţi comentatorii de acord, unii considerînd că jadul era purtat înaintea trăsurilor, în timp ce alţii susţin că cei care purtau jadul urmau trăsurile. În plus, mulţi interpreţi afirmă că este vorba de nişte cadouri pe care principii şi le trimiteau unii altora la încoronare, cu prilejul unor ceremonii importante sau cînd se vizitau, şi de aceea ei înşişi, aşezaţi în trăsură, ar aduce jadul în mîini, ca semn de respect şi preţuire. În sfîrşit, alţi exegeţi socotesc că este vorba despre trimişii unui alt principe, care transmiteau astfel omagiul acestuia, sau, şi mai paradoxal, despre suveranul care era încoronat sau miniştrii care îşi ocupau noua poziţie, ei înşişi aşezaţi în trăsură şi purtînd în braţe obiectele de jad menţionate.

8. Sau „cel mai e bine e să te-aşezi şi să înaintezi pe Cale", subiectul putînd fi însă la fel de bine şi „Fiul Cerului" sau „cei trei dregători" — „decît să primească jad preţios ... cel mai bine e să se-aşeze ..." Lectura, care face aluzie şi la tehnicile de meditaţie daoistă, nu ni s-a părut preferabilă, în context.

9. Literal, „caută pentru a căpăta, greşeşte pentru a fi iertat". Formularea pare proverbială. Ellen M. Chen, forţînd uşor structura gramaticală şi citind cu totul împotriva tradiţiei, echivalează: „One does not say they did it for the purpose of gain, rather they wish to be free from offenses."

10. Fraza apare şi în capitolul 56, unde l-am echivalat însă pe *gui*$_3$, „a preţui", prin „a onora".

63

Făptuieşte fără făptuire,
amestecă-te-n lucruri
fără să te amesteci
şi gustă fără să guşti[1];
de e mare sau mică,
multă sau puţină[2],
la ură răspunde prin Putere[3].
Pune la cale lucrurile grele
cînd sînt încă uşor de făcut
şi-mplineşte lucrurile măreţe,
cînd sînt încă mărunte:
în Subceresc tot ce-i greu
începe prin a fi uşor
iar un lucru măreţ
începe prin a fi mărunt[4].
Prin urmare Înţeleptul
nu este niciodată măreţ
şi astfel îşi poate-mplini măreţia.[5]
Cînd faci promisiuni cu uşurinţă
hotărît că puţini au să se-ncreadă-n tine,
iar cînd socoteşti că ceva e uşor
hotărît c-o să ai multe greutăţi.
Prin urmare pînă şi Înţeleptul
socoteşte că orice lucru e greu
şi de aceea
nu întîmpină niciodată vreo greutate.

1. Subiectul acestor fraze nu este exprimat în original, ceea ce îi face pe unii exegeţi să considere că ele se referă la Dao, care făptuieşte fără să făptuiască, se amestecă în lucruri fără să se amestece şi găseşte gust în ceea ce nu are gust. Am preferat să-l urmăm pe Wang Bi, pentru care aceste fraze sintetizează „polul suprem al guvernării". Prin „a se amesteca în lucruri" am parafrazat un verb care, la fel ca

şi *wei*$_2$, „a făptui", are tot sensul de „a acţiona", cu referinţă directă însă la interacţiunile oamenilor pe plan social, la „treburile" sau „afacerile" lor, cum e tradus de obicei termenul.

2. Aceste două rînduri au suscitat numeroase interpretări, mai ales datorită caracterului extrem de eliptic al originalului. Astfel, s-au mai propus: „marele se naşte din mic, multul din puţin", „din mic fă mare, din puţin mult", „socoteşte că ce e mic este (de fapt) mare şi că ce e puţin e (de fapt) mult", „în mic, vezi marele, în puţin, vezi micul", „măreşte micul; înmulţeşte puţinul" etc. În plus, cele două rînduri au fost citite fie ca o structură independentă, fie în conexiune cu terţetul simetric anterior sau cu fraza imediat următoare, unii exegeţi considerîndu-le chiar o interpolare şi ca atare eliminîndu-le. În ceea ce ne priveşte, am ales lectura care pare a fi cel mai bine susţinută din punct de vedere strict filologic şi care, chiar dacă nu surprinde, poate, unele nuanţe care măresc considerabil frumuseţea textului, rămîne cea mai probabilă.

3. Această frază, probabil tradiţională, apare, uşor modificată, şi în *Analectele* lui Confucius (XIV : 34), ceea ce i-a făcut pe numeroşi exegeţi, atît chinezi cît şi occidentali, să o interpreteze într-o manieră foarte apropiată de confucianism sau de creştinism: „la ură răspunde prin virtute (*De*$_1$)", „virtutea" reprezentînd esenţa umanului, moralitatea, sintetizată în însuşirile omeniei, dreptei judecăţi etc. Majoritatea sinologilor contemporani nu mai acceptă însă această interpretare, pe care, de altminteri, Wang Bi însuşi pare a o infirma cînd comentează: „Acel ceva prin care tot Subcerescul este identic este Puterea" (o echivalare a lui *De*$_1$ prin „virtute" fiind aici imposibilă). O lectură a lui *De*$_1$ cu sensul de „Putere", în care este folosit de altminteri în întregul text, permite aşadar încadrarea acestei fraze în morala tipic daoistă pe care *Dao De Jing* o preconizează şi în alte capitole (cap. 5, spre exemplu), centrată pe insensibilitatea Înţeleptului faţă de orice fel de valori etice sau sentimente umane, pe care le transcende, fiind unu cu Dao. Astfel, „a răspunde la ură prin Putere" înseamnă pur şi simplu a nu te lăsa atins de nici un fel de sentiment, rămînînd mereu identic, nepăsător şi netulburat.

4. Sau: „În Subceresc lucrurile grele (trebuie) făcute cînd sînt uşoare iar lucrurile măreţe (trebuie) făcute cînd sînt mărunte." O asemenea lectură este posibilă, dar face ca aceste fraze să repete sensul celor patru rînduri anterioare. Şi aici, şi mai sus, „măreţ" şi „mărunt" au, desigur, sensul de „important", respectiv „neînsemnat".

5. Sau: „Înţeleptul niciodată nu face lucruri mari, astfel împlinindu-şi măreţia." O frază asemănătoare apare şi în capitolul 34.

64

Dacă un lucru stă nemişcat
e uşor de stăpînit[1],
dacă n-a dat încă vreun semn
despre el uşor se fac planuri[2],
dacă este fragil
e uşor de sfărmat[3],
dacă este mărunt
e uşor de-mprăştiat:
făptuieşte cînd lucrurile
n-au luat încă fiinţă[4]
şi pune-le-n ordine
înainte de-a fi cuprinse de dezordine.[5]
Un copac pe care abia-l cuprinzi în braţe
dintr-o mică mlădiţă ia naştere[6],
un turn de nouă etaje
dintr-o grămadă de pămînt se ridică,
iar un drum de zece mii de *li*
de sub picioare începe[7].
Cine făptuieşte dă greş
iar cine prea strîns ţine-un lucru
îl pierde.[8]
Prin urmare Înţeleptul
nu făptuieşte şi deci nu dă greş,
nu ţine strîns şi deci nu pierde.
În treburile lor, oamenii
adesea aproape de-mplinire dau greş:
dacă eşti atent la sfîrşit
la fel ca la-nceput
n-ai să mai dai greş.
Prin urmare Înţeleptul
doreşte să nu dorească
şi pe lucrurile rare nu pune preţ[9],

învaţă să nu-nveţe
şi se-ntoarce acolo
pe unde toţi au trecut[10].
El poate s-ajute cele zece mii de lucruri
să fie ceea ce sînt[11]
dar nu îndrăzneşte să făptuiască.

1. Subiectul acestei fraze, ca şi al celor care urmează, nu este marcat în text, marea majoritate a exegeţilor preferînd o echivalare neutră, asemănătoare sau identică celei preferate de noi. Jiang Xichang însă consideră că este vorba despre perioada în care poporul era lipsit de dorinţe şi de cunoaştere, cînd suveranul îl putea stăpîni cu uşurinţă.

2. Este vorba de semnele de bun sau rău augur care permit divinaţia. Fraza pare a se referi la o acţiune asupra căreia Cerul, cel căruia i se adresează divinaţia, nu s-a exprimat încă.

3. Am tradus potrivit „textului vechi", urmat de majoritatea exegeţilor. O echivalare care să urmeze varianta lui Wang Bi ar fi: „dacă este moale, se topeşte uşor".

4. Literal, „acţionează (cînd lucrurile) nu există încă". O lectură la fel de posibilă este însă şi „acţionează (cînd lucrurile) nu au încă (toate determinările şi condiţionările care devin piedici în calea ta)".

5. Sau „guvernează/controlează lucrurile înainte ca (ţara) să fie cuprinsă de dezordine". Erkes propune, pentru ultimele două fraze, o lectură interesantă şi posibilă, din punct de vedere strict gramatical, dar cu totul forţată în context: „This is the relation of creation to the not yet existing, the relation of domination to the not yet confused."

6. Fraza era sau a devenit proverbială, fiind citată ca atare şi în dicţionarele limbii chineze contemporane.

7. Potrivit textelor de la Mawangdui şi altor cîteva variante, aceste două rînduri ar trebui echivalate: „un urcuş de o sută de stînjeni începe de sub picioare". În varianta standard, fraza a devenit de asemenea proverbială, fiind cel mai adesea tradusă: „Un drum de zece mii de li_1 începe cu un pas." Am preferat o echivalare mai literală.

Un li_1 măsoară 500 de metri, „zece mii de li_1" desemnînd convenţional o distanţă mare.

8. Aceste două fraze apar şi în capitolul 29, unde se referă la „vasul sacru" care este Subcerescul, termenul echivalat aici prin „a da greş" fiind acolo tradus prin „a strica". În loc de „a ţine strîns", în sensul de „a controla cu stricteţe", a fi foarte mult amestecat în desfăşurarea lucrurilor, s-a mai propus şi „a înşfăca, a apuca foarte strîns".

9. Fraza apare şi în capitolul 3.

10. Numeroşi exegeţi, urmînd comentariul lui Wang Bi, citesc diferit această frază: „repară greşelile oamenilor". Noi am pornit de la interpretarea lui Heshang Gong, locul „pe unde toţi au trecut" desemnînd potrivit acestuia „rădăcina", esenţialul în fiecare lucru. În opinia noastră, este vorba mai degrabă de starea „lemnului nelucrat" sau starea copilăriei, de care toţi oamenii s-au depărtat dar la care daoistul doreşte să revină, abandonînd cunoaşterea şi micşorîndu-şi dorinţele.

11. Literal, „să ajute naturalul (*ziran*) din cele zece mii de lucruri".

65

Cel ce-n vechime
se pricepea să-l urmeze pe Dao[1]
nu se folosea de el
ca să lumineze[2] poporul,
ci ca să-l ţină în neştiinţă[3].
Poporul este greu de cîrmuit
pentru că oamenii ştiu prea multe.
De aceea a se bizui pe cunoaştere
în cîrmuirea ţării[4]
înseamnă a prăda ţara,
iar a nu se bizui pe cunoaştere
în cîrmuirea ţării
înseamnă a ferici ţara[5].
Cel care cunoaşte-aceste lucruri
cunoaşte şi regula[6]:
a cunoaşte întotdeauna regula —
aceasta este misterioasa Putere[7]:
misterioasa Putere,
atît de adîncă,
mergînd atît de departe,
laolaltă cu lucrurile se-ntoarce[8]
astfel ajungînd la marea armonie[9].

1. Cu aceste rînduri începe şi capitolul 15.

2. Termenul *ming*$_2$, „a lumina", pe care l-am tradus în alte capitole prin „iluminare", nu are aici acest sens, ci desemnează, aşa cum scrie Heshang Gong, „inteligenţa, care este viclenie şi ipocrizie".

3. Wang Bi comentează: „«Neştiinţă» înseamnă a fi lipsit de cunoaştere şi a-ţi păstra adevărata natură, adică a urma firescul."

4. Potrivit lui Heshang Gong, ultimele două rînduri ar trebui traduse: „De aceea a-i lăsa pe cei ştiutori să cîrmuiască ţara ..."

5. În loc de „a ferici", în textele de la Mawangdui şi în alte trei variante apare *De*$_1$, „Putere", rîndul trebuind echivalat: „înseamnă a aduce Putere ţării". O asemenea lectură subliniază şi mai tare avan-

tăișele ignoranței, lipsa cunoașterii (în sensul abandonării raționalului în favoarea intuitivului) potențînd Puterea și vitalitatea.

6. Sau „modelul, legea, standardul" potrivite în guvernare.

7. „Misterioasa Putere" este definită și în capitolele 10 și 51.

8. Sau, potrivit lui Heshang Gong și altor comentatori: „(cel care are misterioasa Putere) este contrariul (tuturor) lucrurilor"; lectura pare forțată.

9. Expresia echivalată de noi prin „marea armonie" a mai fost tradusă și prin „marea guvernare", „marea coerență", „marea concordanță", „marea supunere (a lucrurilor la Dao)" etc. Indiferent de echivalare, sintagma desemnează starea de deplină naturalețe și armonie a Subcerescului, cînd fiecare lucru își urmează devenirea sa firească, în concordanță cu „principiul Cerului", cum scrie Heshang Gong.

65.1 Originea haosului în lume

...Astăzi s-a ajuns atît de departe încît oricine poate să-i facă pe oameni să-și întindă gîturile (= ca să vadă și să audă mai bine) și să se ridice pe vîrfuri, spunîndu-le numai: „În locul cutare trăiește un om știutor." Ei își iau atunci o desagă cu merinde și grăbesc într-acolo, părăsindu-i pe cei apropiați și nesocotind întru totul treburile stăpînului (= ale suveranului). Urmele pașilor lor se întretaie la hotarele dintre o țară și alta, iar dîrele lăsate de trăsurile lor se încrucișează la depărtări de o mie de *li*[1]. Așa se întîmplă cînd suveranul îndrăgește cunoașterea. Iar cînd suveranul îndrăgește cu-adevărat cunoașterea și nu-l urmează pe Dao, Subcerescul este cuprins de haos. [...]

Subcerescul este astfel cuprins de întuneric și vîltoare, iar de vină este numai plăcerea de a cunoaște. Căci toți oamenii din Subceresc știu să caute (să priceapă) ceea ce nu știu, dar nici unul nu știe să caute (să aprofundeze) ceea ce știe deja; toți știu să nege (valoarea) lucrurilor la care nu se pricep, dar nici unul nu știe să nege (valoarea) lucrurilor la care se pricepe. Astfel se face că lumea e cuprinsă de haos și că sus (= în ceruri) strălucirea soarelui și a lunii sînt întunecate, jos (= sub pămînt) esențele munților și apelor sînt arse (= natura este cuprinsă de dezordine), iar la mijloc (= pe pămînt) influența celor patru anotimpuri este distrusă; pînă și cel mai mic vierme sau cea mai mică insectă trăiesc cu totul altfel decît le e firea. În asemenea măsură face plăcerea cunoașterii ca Subcerescul să fie cuprins de haos!

Zhuang zi, cap. 10 „Deschiderea cuferelor"

65.2 A se înapoia la natură. Parabola pescărușului

Odată, un pescăruș s-a oprit din zbor în apropierea capitalei din Lu. Ducele din Lu s-a dus el însuși în întîmpinarea sa și l-a adus în templul strămoșilor, unde a oferit un banchet în cinstea lui. Muzicienii au cîntat pentru el melodia *Jiu shao*, în timp ce de mîncare i s-a oferit carnea animalelor jertfite în marele sacrificiu regal, *tai lao*. Pescărușul însă a privit cu tristețe și nedumerire aceste lucruri, n-a îndrăznit să mănînce o singură îmbucătură sau să bea o singură cupă, iar după trei zile a și murit: căci ducele s-a îngrijit de pescăruș așa cum s-ar fi îngrijit de sine, și nu așa cum trebuie să fie îngrijită o pasăre. Pentru a îngriji o pasăre potrivit felului ei, se cuvine s-o lași să-și dureze cuibul în adîncul pădurii, să rătăcească peste ostroave și să plutească peste rîuri și lacuri; ea trebuie hrănită cu țipari mici și cu alți pești mărunți și trebuie lăsată să zboare în stol alături de suratele ei și să se oprească după cum îi e voia. Pescărușului nu-i plăcea să audă nici măcar vorba oamenilor, cum oare să poată să-ndure atîta gălăgie (= sunetele muzicii și zgomotele întregii ceremonii)?

Zhuang zi, cap. 18 „Bucuria desăvîrșită“

66

Rîurile şi marea
pot să domnească peste toate şuvoaiele[1]
pentru că se pricep să se-aşeze
mai jos decît ele[2]:
de aceea
pot să domnească peste toate şuvoaiele.
Prin urmare Înţeleptul
dacă doreşte să se afle deasupra
prin vorbe dedesubt trebuie să se-aşeze[3],
iar dacă doreşte să se afle în frunte
în urma tuturor trebuie să se-aşeze:
astfel deasupra stă aşezat
dar poporul nu-l socoteşte-o povară
şi locul din frunte-l ocupă
dar poporul nu socoteşte că-i face rău[4];
De aceea
tot Subcerescul se bucură să-l sprijine
şi nu se satură de el.[5]
Pentru că nu se ia la întrecere
în Subceresc nu e nimeni
care să se poată lua cu el la întrecere.[6]

Acest capitol, la fel ca şi capitolul 31, nu este comentat de Wang Bi, ceea ce i-a făcut pe unii exegeţi să îl considere o interpolare tîrzie. Textele de la Mawangdui au infirmat această ipoteză.

1. Literal, „pot fi regi peste o sută de şuvoaie".

2. La fel ca în capitolul 61, termenul *xia* poate fi citit atît în sens direct — „jos, dedesubt" —, cît şi la figurat — „inferior, umil" —, textul subliniind şi aici faptul că orice poziţie înaltă se obţine prin umilinţă. Astfel, rîurile şi marea se află mai jos decît torentele — la fel cum coasta sau cîmpia se află mai jos decît munţii din care izvorăsc torentele — şi, din pricina acestei poziţii inferioare, de „umilinţă", pot „domni" peste ele, reunind toate cursurile de apă.

3. Pentru a putea atinge şi a păstra o poziţie înaltă, Înţeleptul trebuie să se umilească în faţa celorlalţi. Umilinţa nu este însă o formă de ipocrizie, cum ar putea să pară la prima vedere, ci o formă de conservare a latenţelor individuale: orice manifestare a forţei, prin vorbe sau prin fapte, provoacă rezultate contrare celor dorite şi duce la apariţia adevăratei slăbiciuni.

4. Alte două lecturi, mai puţin probabile din punct de vedere gramatical, sînt: „poporul nu-i face nici un rău" şi „poporul nu are nimic de suferit"

5. În loc de „a sprijini", s-au mai propus şi „a alege (drept conducător)", „a lăuda, a preţui" etc. Waley inversează sensul celor două rînduri, echivalînd: „Indeed in this way everything under heaven will be glad to be pushed by him and will not find his guidance irksome."

Textele de la Mawangdui, în care „de aceea" este omis iar rîndul următor începe printr-o particulă interogativă, le-au permis unor exegeţi contemporani să echivaleze: „(Faptul că) tot Subcerescul se bucură să-l sprijine şi nu se satură de el nu se datorează faptului că el nu se ia la întrecere (cu nimeni)?" Lectura ni s-a părut insuficient argumentată şi de aceea am urmat interpretarea tradiţională.

6. Cu o mică diferenţă, ultimele trei rînduri apar şi în capitolul 22.

67

În Subceresc
toţi spun despre mine că sînt măreţ,
că sînt măreţ şi nu semăn cu nimeni[1]:
tocmai pentru că nu semăn cu nimeni
pot fi măreţ,
căci de-aş fi semănat cu cineva
de mult aş fi devenit neînsemnat.[2]
Eu am trei comori
pe care bine le ţin şi le păstrez:
prima se cheamă „blîndeţe“[3],
a doua se cheamă „chibzuinţă“[4]
iar a treia se cheamă
„a nu îndrăzni să fii primul“[5].
Pentru că sînt blînd pot fi îndrăzneţ,
fiind chibzuit, pot fi larg de mînă[6]
şi pentru că nu-ndrăznesc să fiu primul
pot să ajung mai marele dregătorilor[7];
însă a fi îndrăzneţ fără a mai fi blînd,
a fi larg de mînă fără chibzuinţă
şi a fi primul fără a mai fi ultimul
moarte înseamnă!
Blîndeţea
folosită-n atac aduce izbînda
şi-n apărare îţi dă multă tărie:
cînd Cerul[8] salvează un om
prin blîndeţe-l ocroteşte.

În textelele de la Mawangdui, acest capitol este precedat de capitolele 80 şi 81.

1. Am echivalat aceste rînduri pe baza textelor de la Mawangdui, confirmate, în parte, de „textul vechi" şi de alte douăsprezece variante, printre care şi cele ale lui Heshang Gong şi Yan Zun. Potrivit ediţiei

lui Wang Bi, aceste rînduri ar fi trebuit citite: „În Subceresc toţi spun că Dao (= doctrina, învăţătura) al meu este măreţ, părînd (însă) a nu se asemăna (cu nimic altceva)" sau: „În Subceresc toţi spun că Dao al meu mult se aseamănă cu (o învăţătură) prostească."

2. Potrivit comentariului lui Heshang Gong, acest prim pasaj al capitolului ar trebui echivalat: „Dacă toţi (oamenii) din Subceresc spun că eu sînt măreţ, eu (pretind) că sînt nevrednic. Acum, dacă cineva este măreţ, (trebuie să pară) nevrednic, (căci) părînd nevrednic poate să trăiască îndelung. Acesta este (oricum însă) un lucru neînsemnat."

3. Am tradus aici prin „blîndeţe" acelaşi termen pe care l-am echivalat prin „dragostea părinţilor" în capitolele 18 şi 19. În context, pare a fi însă vorba de un fel de bunăvoinţă atotcuprinzătoare, care se manifestă prin milă, compasiune, bunătate şi blîndeţe, Înţeleptul „iubind oamenii ca şi cum aceştia ar fi nişte copii", după cum scrie Heshang Gong.

4. Literal, „frugalitate, economie", probabil în sensul de „lipsit de dorinţe exagerate".

5. Literal, „a nu îndrăzni să fii înaintea (tuturor oamenilor) din Subceresc".

6. Prin „larg de mînă" am tradus un termen al cărui sens iniţial este „larg, vast, a (se) lărgi". S-au mai propus „a fi cuprinzător", „a-şi mări (teritoriul)", „a ajunge departe" etc.

7. Literal, „pot să devin mai mare peste toate uneltele", „uneltele" fiind instrumentele folosite de suveran în guvernare, miniştrii. Fraza a mai fost echivalată în alte cîteva feluri: „pot deveni o unealtă desăvîrşită", „pot deveni stăpînul celor zece mii de lucruri", „pot deveni şeful unor unelte (= miniştri) perfecte" etc. Această ultimă lectură este şi cea preferată de Heshang Gong, pentru care însă „uneltele perfecte" nu sînt miniştrii, ci daoiştii, sensul frazei fiind: „pot deveni primul între practicanţii daoismului".

8. Cerul este zeitatea supremă, un fel de forţă nedefinită şi impersonală care regularizează mersul vieţii pe pămînt. Aici, ca şi în alte texte vechi, Cerul are totuşi unele caracteristici antropomorfice clare, putînd să-i salveze sau să-i distrugă pe oameni, să pedepsească sau să recompenseze, să sprijine sau să se împotrivească unei acţiuni etc. Ca entitate religioasă, Cerul a fost multă vreme echivalat cu *shang di*, „suveranul de sus" (cf. cap. 4, nota 7). Este probabil că *shang di* era zeitatea supremă adorată în timpul dinastiei Shang şi că, atunci cînd, în secolul -11, triburile Zhou au cucerit statul Shang, au introdus şi cultul propriei zeităţi, Cerul, care l-a înlocuit treptat pe cel dedicat „suveranului de sus"; abia în dinastia Han însă acest cult a fost instituţionalizat, alături de toate ceremoniile pe care numai împăratul, „Fiul Cerului", era îndreptăţit să le îndeplinească.

68

Cel ce ştie să conducă o oaste
nu-şi arată defel vitejia[1];
cel ce ştie să poarte războiul
nu se lasă cuprins de mînie;
cel ce ştie să-şi înfrîngă duşmanii
nu intră vreodată în luptă cu ei[2];
cel ce ştie să-i folosească pe oameni
mai jos decît ei se aşază[3].
Aceasta se cheamă
„a avea Putere
căci nu intri-n luptă“;
aceasta se cheamă
„a avea tărie
căci îi foloseşti pe oameni“;
aceasta se cheamă
„a atinge ultima limită
căci te potriveşti cu Cerul
şi cu toate cele din vechime“.[4]

1. Sau „nu este războinic“, „nu se bizuie pe curajul său“, „nu este violent“ etc. Această primă frază a capitolului este precedată, în „textul vechi“ şi în alte cîteva variante, de sintagma „în vechime“.

2. Am urmat „textul vechi“, confirmat de alte patruzeci şi două de variante. Potrivit ediţiilor standard, rîndul ar trebui echivalat „nu se asociază cu ei“.

3. Se plasează într-o poziţie inferioară, este umil.

4. Marea majoritate a exegeţilor nu respectă simetria pe care o au cele trei fraze în original, echivalările fiind cel mai adesea de genul: „Aceasta se cheamă «virtutea (*De*[1]) de a nu intra în competiţie»; aceasta se cheamă «talentul de a-i folosi pe oameni/ a se folosi de forţa oamenilor»; aceasta se cheamă «a se potrivi cu Cerul, cel mai înalt principiu din vechime / a se potrivi cu Cerul» — (acesta) este principiul celor vechi.“

În lectura noastră, pe care, numai parţial, o preferă şi Waley şi Mair, am încercat să păstrăm structura simetrică a originalului şi,

totodată, am căutat să surprindem caracterul de concluzie, față de cele prezentate mai sus, al acestor fraze. Astfel, pentru că nu intră în luptă, Puterea individului nu este diminuată şi, folosindu-se de ceilalți, propria forță fizică nu se epuizează; în acest fel, el poate să atingă ultima limită, „the height of being", cum scrie Lin Yutang, potrivindu-se cu Dao al Cerului şi cu Calea urmată de cei vechi. Aceste rînduri descriu astfel efectele benefice ale nefăptuirii, ca o concluzie firească a celor expuse mai sus, şi nu rămîn simple definiții care reiau redundant (cel puțin în cazul primelor două fraze) sensul primului pasaj al capitolului.

68.1 Despre cei care nu intră-n luptă

Marele rege Dan Fu (= strămoş al întemeietorilor dinastiei Zhou) domnea în Bin, dar țara era mereu atacată de barbarii Di. Regele le-a oferit acestora piei şi mătăsuri (= ca tribut pentru a înceta atacurile), dar nu le-au primit, le-a oferit cîini şi cai, dar nu le-au primit, le-a oferit chiar şi perle şi jaduri şi tot nu le-au primit: căci ceea ce doreau barbarii Di era pămînt. Dan Fu le spuse atunci supuşilor săi: „Eu nu pot să mai rabd să trăiesc alături de fratele unui om pe care-l las să moară, şi nici alături de tatăl pe ai cărui copii de asemenea îi las să moară. Încercați cu toții să rămîneți aici, căci ce diferență este între a-mi fi supuşi mie şi a fi supuşii barbarilor Di? Şi apoi, eu am mai auzit că nu trebuie să le faci vreun rău celor pe care îi hrăneşti (= poporul) din pricina celor pe care le foloseşti ca să-i hrăneşti (= pămînturile pe care cresc recoltele)." Spunînd acestea, plecă, sprijinindu-se într-un baston. Poporul însă se înşirui în urma lui şi veni după el şi astfel au întemeiat o altă țară, la poalele muntelui Qi. Se poate deci spune că marele rege Dan Fu ştia să prețuiască viața oamenilor. [...]

Trei generații la rînd, locuitorii din Yue îşi uciseseră suveranul. Înfricoşat, prințul (moştenitor) Sou fugi şi se ascunse într-o peşteră-n munți. Cum țara nu mai avea nici un rege în fruntea ei, locuitorii din Yue porniră în căutarea prințului Sou, pe care-l găsiră, după multă vreme, ascuns în peşteră. Cum prințul nu vroia în ruptul capului să iasă, îl scoaseră afară arzînd ierburi la gura peşterii, după care îl puseră să se suie în trăsura regală. Cînd apucă hamurile ca să suie în trăsură, prințul Sou îşi ridică privirile către Cer şi strigă: „Rege? Rege? Nu am oare scăpare?" Prințului i-ar fi plăcut să ajungă rege, însă nu-i plăceau greutățile cărora trebuie să le facă față un rege. Se poate deci spune că cei ca prințul Sou

nu doresc să facă vreun rău proprici lor vieţi de dragul unei ţări. Tocmai din această pricină doreau locuitorii din Yue să le fie rege.

Statele Han şi Wei se războiau pentru o fîşie de pămînt de la hotar. Hua zi se duse să-l vadă pe Zhao Xi (= marchizul din Han). Văzîndu-l îngrijorat, îi spuse: „Să zicem că o inscripţie pe care scrie «tot Subcerescul» ar fi acum aşezată în faţa voastră şi că sub ea ar fi scris: «Celui care cu mîna stîngă mă apucă are să i se taie mîna dreaptă, celui care cu mîna dreaptă mă apucă are să i se taie mîna stîngă; însă cel care mă apucă are să stăpînească tot Subcerescul»: aţi apuca-o oare?" „Nu", răspunse marchizul.

„Foarte bine, spuse Hua zi. După cîte se vede, cele două braţe ale voastre sînt mai însemnate decît tot Subcerescul, iar trupul vostru este, la rîndu-i, mai însemnat decît cele două braţe. Statul Han este mai puţin însemnat decît tot Subcerescul, iar lucrul pentru care vă războiţi acuma (= fîşia de pămînt de la graniţă) este şi mai puţin însemnat decît statul Han. În schimb, vă frămîntaţi şi faceţi atîta rău vieţii voastre, îngrijorîndu-vă că n-o să luaţi în stăpînire o fîşie de pămînt!"

„Bine spus! zise marchizul. Cei care-mi dau sfaturi sînt numeroşi, însă nu mi-a fost dat să aud pînă acum asemenea vorbe."

Se poate deci spune că Hua zi cunoştea diferenţa dintre lucrurile însemnate şi cele neînsemnate.

Zhuang zi, cap. 28 „Cedarea regatului"

69

Oamenii de arme au o vorbă[1]:
„Eu nu-ndrăznesc să fiu gazdă
ci prefer să fiu oaspete[2],
nu-ndrăznesc să-naintez un *cun*
ci prefer să mă retrag un *chi*[3]."
Aceasta se cheamă
„a merge în marş
fără a fi aşezat în rînduri,
a-ţi dezgoli braţele
fără a-ţi sufleca mînecile,
a strînge tare arma
fără a o ţine în mîini,
a se ciocni cu duşmanul
fără a-l întîlni".[4]
Între nenorociri nu e una mai mare[5]
decît să-ţi priveşti cu uşurinţă duşmanul:
căci privindu-ţi cu uşurinţă duşmanul
aproape vei pierde comorile[6] mele.
De aceea
cînd două oşti de-aceeaşi tărie
se măsoară în luptă,
cea care cu jale se bate[7] învinge.

1. „Oamenii de arme" pot fi atît generalii sau comandanţii militari, cît şi reprezentanţii „Şcolii strategilor", una din cele „o sută de şcoli" din perioada de aur a filozofiei chineze, şcoală care sintetiza doctrinele militare ale epocii. Fraza poate fi citită şi: „Despre folosirea armelor, există nişte maxime, (şi anume): ... "

2. Gazda are întotdeauna iniţiativa, în timp ce oaspetele este rezervat şi circumspect.

3. Un *cun* are 3,3 centimetri iar un *chi* măsoară 33,3 centimetri.

4. Am urmat, în echivalarea acestor rînduri, ordinea în care apar în textele de la Mawangdui, în sprijinul ei venind atît comentariul lui Wang Bi cît şi alte zece variante, inclusiv „textul vechi". La fel ca

majoritatea exegeţilor, am fost obligaţi să parafrazăm în mare măsură, o traducere literală fiind: „a mărşălui non-rînduri, a dezgoli non-braţe, a strînge-n mînă non-arme, a se ciocni cu non-duşmani".

În loc de „a se ciocni" s-au mai propus „a înfrunta", „a ataca", „a atrage" etc. În legătură cu expresia „a-şi dezgoli braţele", vezi şi capitolul 38, nota 6.

5. Rîndul apare şi în capitolul 46.

6. „Comorile" sînt, potrivit lui Wang Bi, cele „trei comori" menţionate în capitolul 67, „blîndeţea", „chibzuinţa" şi „a nu îndrăzni să fii primul". Unii exegeţi consideră că este vorba de o singură „comoară", fie corpul, după cum comentează Heshang Gong, fie Dao.

7. Cea care nu găseşte nici un fel de plăcere în luptă, care se bate „căci alta nu are a face" (cf. cap. 30).

70

Vorbele mele sînt uşor de-nţeles
şi uşor de urmat
însă în Subceresc
nimeni nu poate să le-nţeleagă
şi nimeni nu poate să le urmeze.
Vorbele mele au un strămoş,
faptele mele au un stăpîn[1],
însă oamenii nu ştiu acest lucru
şi deci nu mă cunosc nici pe mine[2]:
cei care mă cunosc sînt puţini
şi tocmai de aceea
sînt vrednic de preţuire[3].
Prin urmare Înţeleptul
haine grosolane îmbracă
dar în sîn ţine jadul.[4]

1. Vorbele se înscriu într-o tradiţie, iar faptele se încadrează într-un sistem coerent de gîndire şi acţiune.

2. O altă traducere, infirmată de tradiţie, a acestor ultime patru rînduri ar fi: „Vorbele au un strămoş, faptele au un stăpîn: tocmai pentru că sînt lipsiţi de cunoaştere, (oamenii) nu mă cunosc nici pe mine."

3. Potrivit variantelor standard ale lui Wang Bi şi Heshang Gong, aceste ultime trei rînduri ar mai putea fi echivalate: „cei care se modelează după mine sînt puţini". Textele de la Mawangdui, pe care le confirmă atît „textul vechi" cît şi numeroase alte variante, impun lectura urmată de noi. Exegeţii care preferă în continuare lectura tradiţională au propus diverse alte nuanţe: „cei care se modelează după mine au sentimente nobile", „cei care îmi fac rău sînt nobilii (nu oamenii de rînd)" etc.

4. Înţeleptul pare ignorant, însă în fapt stăpîneşte adevărata cunoaştere, fiind iluminat; sau, aşa cum scrie Wang Bi, „cel care poartă haine grosolane este una cu ţărîna, dar, ţinînd în sîn jadul, îşi păstrează adevărata natură".

71

A şti să nu ştii
cel mai bine este,
a nu şti să ştii
boală înseamnă.[1]
Numai cel pentru care
boala boală înseamnă[2]
nu este bolnav.
Înţeleptul nu e bolnav
căci pentru el boala boală înseamnă:
prin urmare nu e bolnav.

1. Aceste rînduri, deşi extrem de simple, au primit mai multe echivalări, cea clasică fiind: „A şti dar a te crede neştiutor este cel mai bine; a nu şti, dar a te crede ştiutor — (lucrul acesta e o adevărată) boală." Acestei lecturi i se reproşează însă faptul că apropie prea mult sensul frazelor de o afirmaţie a lui Confucius: „Cînd ştii, să socoteşti că ştii, cînd nu ştii, să socoteşti că nu ştii — aceasta înseamnă a şti." (*Analecte*, II : 17) O altă variantă de interpretare, preferată de numeroşi traducători, este: „A şti că eşti neştiutor este cel mai bine; a nu şti (dar a te pretinde) ştiutor (aceasta este o adevărată) boală." Structura simetrică a celor două fraze ar impune însă o echivalare de tipul: „A şti că nu ştii ...; a nu şti că ştii ..." În acest fel, cea de-a doua frază ar defini incapacitatea individului de a realiza pericolul cunoaşterii discursive; ca atare, acesta nu face nimic pentru a bloca „trecerile" simţurilor şi a închide „poarta" spiritului, permiţînd în acest fel dorinţelor şi cunoaşterii de care sînt însoţite să pătrundă în sine şi să îl facă „bolnav".

O altă interesantă manieră de lectură porneşte de la comentariul lui Heshang Gong: „A-l cunoaşte pe Dao se cheamă neştiinţă. Acesta este (gradul) superior al Puterii; a nu-l cunoaşte pe Dao — (acest lucru) se cheamă cunoaştere. Aceasta este boala Puterii." Potrivit comentariului citat, rîndurile noastre ar trebui echivalate: „(Adevărata) cunoaştere este neştiinţă, şi (în acest fel) este cel mai bine; neştiinţa (este considerată) cunoaştere, şi (acest lucru este o adevărată) boală." Sau, pentru a cita una din cele mai frumoase echivalări, cea a lui Liou Kia-hway: „Connaître, c'est ne pas connaître; voilà l'excellence. Ne pas connaître, c'est connaître; voilà l'erreur."

Interpretarea noastră încearcă să sublinieze caracterul paradoxal şi aparent contradictoriu al celor două definiţii, datorat în primul rînd faptului că este vorba de două tipuri diferite de cunoaştere, cea care trebuie abandonată (în prima frază) şi cea care trebuie căutată de către daoist, adevărata cunoaştere sau iluminarea. Astfel, pentru a putea să-l cunoşti pe Dao trebuie să renunţi la erudiţie, la învăţătură şi, în general, la tot ceea ce este îndeobşte considerat cunoaştere, care te apropie de starea de boală, şi nu de Dao.

2. Realizează că o boală este o boală şi ia măsurile necesare sau acţionează în consecinţă. Aceste două rînduri, cît şi următorul, nu apar în manuscrisele de le Mawangdui.

72

Cînd poporul nu se mai teme
de cele cu care-l înspăimînţi,
ceva şi mai înspăimîntător
curînd urmează s-apară.[1]
Nu micşora aşezările oamenilor[2]
şi nu le-ngreuna traiul[3]:
dacă nu le-ngreunezi traiul
nici traiul tău nu e greu[4].
Prin urmare Înţeleptul
pe sine se cunoaşte,
nu pe sine se-arată,
pe sine se iubeşte,
nu pe sine se preamăreşte.
De aceea,
pe una o lasă şi-o ia pe cealaltă.[5]

1. Am parafrazat prin „cele cu care-l înspăimînţi", respectiv „ceva ... înspăimîntător" un singur termen, cu mai multe sensuri, care desemnează atît „maiestatea" sau „autoritatea" suveranului, cît şi formele în care se manifestă ele, pedepsele, puterea de a face apel la forţă etc. De aici, probabil, termenul a ajuns să însemne şi „teroare" sau „lucru care terorizează". Exegeţii nu s-au pus de acord cu privire la sensul acestor fraze, unii considerînd că lucrul şi mai înspăimîntător care urmează să apară este acţiunea Cerului, care va pedepsi orbeşte, în timp ce alţii susţin că acelaşi lucru desemnează fie starea de haos în care se va afla Subcerescul cînd poporul nu mai respectă autoritatea regală, fie chiar o revoluţie care îl va răsturna pe suveran; potrivit lui Heshang Gong însă, este pur şi simplu vorba de moarte. În sfîrşit, Ellen M Chen, echivalînd termenul în cauză prin „putere" a suveranului, consideră că dacă oamenii nu se mai tem de puterea lui, „marea putere", benefică, a lui Dao a sosit deja în Subceresc.

2. Acest rînd poate fi citit în mai multe feluri, în funcţie de varianta textuală şi de glosele urmate: „nu-i asupri pe oameni în casele lor", „nu dispreţui locuinţele lor", „nu limita teritoriul pe care pot să locuiască oamenii" etc. E greu de spus care este sensul exact al frazei,

însă, în orice caz, ea se referă la o acțiune sau la o atitudine injustă și brutală a suveranului.

3. Nu îi lăsa fără mijloacele necesare traiului; fraza se referă probabil la impozitele și taxele exagerate asupra recoltei. S-au mai propus: „nu urî copiii lor", „nu îi împiedica să-și ducă viața firesc" etc. O foarte interesantă lectură a ambelor rînduri poate fi de asemenea: „Nu îi face să-și micșoreze locuințele (= nu îi sărăci) și nu îi face să fie sătui de viața pe care o duc."

4. Fraza poate fi citită și „traiul lor nu va fi greu" sau „și ei nu au să te urască/nu au să se sature (să fie conduși) de tine".

5. Preferă să se cunoască, nu să iasă în evidență și se iubește pe sine fără să se considere însă vrednic de prețuire și să se preamărească.

Fraza apare și în capitolele 12 și 38.

73

Curajul tău dacă stă-n îndrăzneală
ai să fii ucis,
dar de stă-n lipsa de îndrăzneală
ai să rămîi în viaţă[1]:
într-un caz curajul îţi e cu folos
şi-n altul numai rău îţi aduce[2].
Cine ştie însă din ce pricină
urăşte Cerul ceea ce urăşte?[3]
Acesta este Dao al Cerului:
fără să intre în luptă,
Cerul se pricepe să aibă izbîndă;
fără să spună vreo vorbă,
se pricepe să dea răspunsul;
fără ca el să le cheme,
lucrurile toate vin de la sine;
rămînînd cu totul senin,
el se pricepe totuşi
să urzească tot felul de planuri.[4]
Plasa Cerului este mare şi-ntinsă
şi deşi rară nimica nu scapă-n afară[5].

1. Unii exegeţi citesc aici: „Cine are curajul să îndrăznească ucide; cine are curajul să nu îndrăznească trăieşte." Tradiţia nu recomandă această lectură. „Îndrăzneala" şi „lipsa de îndrăzneală" se referă probabil la angajarea în bătălie, la folosirea armelor sau la orice altă activitate militară, rîndurile ilustrînd teza daoistă a acţiunii ca ultimă soluţie.

2. Literal, „din aceste două (feluri de curaj/tipuri de acţiune), unul e folositor, altul e dăunător". Potrivit lui Wang Bi însă, aceste rînduri ar trebui echivalate: „în acestea două se află şi/fie ceva folositor şi/fie ceva dăunător".

3. Fraza este probabil de factură tradiţională, fiind definitorie pentru tipul de fatalism în faţa voinţei inexorabile a Cerului, fatalism care domină numeroase pasaje din diverse texte vechi. Legătura cu frazele

anterioare pare oricum destul de slabă. După acest rînd, în variantele standard apărea şi fraza: „Prin urmare pînă şi Înţeleptului acest lucru (= să ştie din ce pricină urăşte Cerul pe cineva) i se pare dificil." (Cf. şi cap. 63.) Textele de la Mawangdui şi alte cîteva variante nu o conţin şi ea a fost considerată a fi o interpolare chiar înainte de descoperirea manuscriselor de mătase.

4. Aceste rînduri nu se referă la „Dao al Cerului" — în sensul tradiţional al expresiei, de Cale a cosmosului, a succesiunii anotimpurilor, a mişcării planetelor etc. —, ci la felul simbolic în care ea se reflectă în acţiunile oamenilor; de aceea, subiectul frazelor noastre poate fi tot aşa de bine şi „cel care se modelează după Dao al Cerului", Înţeleptul, încercîndu-se o definire a acestuia prin analogie cu Cerul. Astfel, aşa cum Cerul nu intră în luptă cu oamenii, nici Înţeleptul nu se ia cu ei la întrecere („nu intră în luptă") pentru întîietate, la fel cum Cerul nu vorbeşte, Înţeleptul îşi dă învăţătura fără cuvinte etc.

În loc de „a răspunde" s-a mai propus şi „a corespunde" sau „a răsplăti", iar în loc de „senin" s-a mai citit „indulgent, generos", „calm", „relaxat", „încet", „larg, vast" etc.

5. Nimeni şi nimic nu se poate sustrage voinţei Cerului, care judecă fiecare individ în parte după faptele bune sau rele pe care le face. Şi această frază pare a avea o legătură destul de slabă cu rîndurile anterioare.

74

Dacă pe oameni moartea nu-i sperie
de ce să-i mai ameninţ cu moartea?[1]
Dacă s-ar teme însă totdeauna de moarte,
pe cei care fac lucruri nefireşti[2]
i-aş putea prinde şi ucide:
dar cine îndrăzneşte să facă una ca asta?[3]
De ucis,
ucide-ntotdeauna cel însărcinat
cu uciderea[4]:
a ucide-n locul celui însărcinat
cu uciderea
înseamnă să cioplești în locul
marelui tîmplar.
Dintre cei care cioplesc în locul
marelui tîmplar
puţini sînt însă cei ce nu-şi rănesc mîinile.

1. Literal, „de ce să-i mai înspăimînt (ameninţîndu-i) cu moartea?" Cînd guvernarea se bizuie pe un sistem foarte strict de legi şi reguli, cea mai mică abatere ducînd la pedepse foarte crude, oamenii nu se mai tem de moarte, ştiind că pînă şi cea mai nevinovată acţiune le poate aduce sfîrşitul.

2. Cei care nu acţionează potrivit normelor au o comportare care nu se încadrează în limitele firescului. Termenul *qi*$_3$, „nefiresc", poate fi tradus în mai multe feluri, printre care şi „amăgire, înşelăciune", „nesupunere" sau chiar „neobişnuit" („And even supposing people were generally frightened of death and did not regard it as an everyday thing... ", după cum traduce Waley).

3. Marea majoritate a exegeţilor, începînd cu Wang Bi şi Heshang Gong, citesc acest rînd: „cine mai îndrăzneşte atunci să facă lucruri nefireşti?", fraza glorificînd în acest fel justa pedepsire a vinovaţilor. În opinia noastră, o asemenea interpretare este infirmată de frazele

imediat următoare, în care suveranul este sfătuit, indirect, să lase pedepsirea vinovaţilor pe seama „celui însărcinat cu uciderea", Cerul.

4. „Cel însărcinat cu uciderea", la fel ca şi „marele tîmplar" la care se referă textul mai jos, este Cerul, care dă fiecăruia răsplata cuvenită, potrivit faptelor sale.

75

Poporul e înfometat:
cel de deasupra
înghite prea mult din recolta de grîne[1];
de-aceea este poporul înfometat.
Poporul e greu de cîrmuit:
cel de deasupra făptuieşte;
de-aceea este poporul greu de cîrmuit.
Poporul priveşte cu nepăsare moartea:
cel de deasupra trăieşte viaţa din plin[2];
de-aceea priveşte poporul cu nepăsare
moartea.
Cel care nu face nimic
pentru propria sa viaţă
este mai vrednic decît
cel care pune preţ pe viaţă.[3]

1. Suveranul ia o parte mult prea mare, prin taxe şi impozite, din recolta obţinută, ceea ce-i face pe oameni să sufere de foame.

2. Duce o viaţă de plăceri, împlinindu-şi toate dorinţele, sau pune prea mare preţ pe viaţă, pe care caută s-o prelungească prin diverse exerciţii sau tehnici speciale. O frază asemănătoare apare şi în capitolul 50.

În numeroase variante, printre care cea a lui Heshang Gong, ca şi în textele de la Mawangdui, sintagma echivalată de noi prin „cel de deasupra" nu apare. Am preferat să păstrăm simetria cu frazele anterioare.

3. Această frază poate fi citită şi: „Numai cel care nu face nimic pentru propria sa viaţă are înţelepciunea de a pune preţ pe viaţă." În loc de „a face ceva pentru propria lui viaţă" — în sensul de a practica diverse exerciţii, „a făptui de dragul vieţii", cum s-ar mai putea traduce aici — s-au mai propus: „a-şi considera viaţa importantă", „a se amesteca în cursul firesc al vieţii" etc.

76

Omul la naştere este slab şi plăpînd
iar cînd moare e tare şi ţeapăn;
cele zece mii de lucruri, iarba, copacii
la naştere[1] sînt firave şi fragede
iar cînd mor sînt ofilite şi-uscate.
Deci
ceea ce-i tare şi ţeapăn
pe drumul morţii apucă,
ceea ce-i slab şi plăpînd
pe drumul[2] vieţii apucă.
Prin urmare
dacă oastea e tare, nu are izbîndă,
iar copacul de-i tare, va fi tăiat[3].
Ce-i mare şi puternic se află dedesubt,
ce-i slab şi plăpînd se află deasupra.[4]

1. În loc de „la naştere", şi aici şi în primul rînd al capitolului, termenul *sheng* poate fi citit şi „în timpul vieţii".

2. Ca şi în capitolul 50, am echivalat termenul *tu* prin „drum". (Vezi şi cap. 50, nota 2.)

3. În loc de „a fi tăiat", s-au mai propus „a cădea, a se prăbuşi" şi, pe baza altor glose sau urmînd alte variante, „a se strîmba", „a se frînge în bucăţi" sau chiar „a se uni" (ramurile copacului se unesc la un loc). Unii exegeţi preferă să echivaleze ambele rînduri astfel: „dacă oastea se întăreşte, nu va învinge, iar dacă un copac se întăreşte, are să fie tăiat".

4. Frazele se referă probabil la rădăcina şi la ramurile unui copac. În loc de „dedesubt" şi „deasupra", putem citi la fel de bine şi „inferior" *vs.* „superior", „mai puţin bine" *vs.* „preferabil" — „a fi mare şi tare este mai puţin bine (decît) a fi slab şi plăpînd, (ceea ce) este preferabil" — etc.

77

Dao al Cerului nu seamănă oare
cu arcaşul care-ntinde un arc?[1]
El coboară ceea ce sus se află
şi-nalţă ceea ce jos se află,
micşorînd ceea ce este prea mult
şi mărind ceea ce e prea puţin.[2]
Dao al Cerului:
el micşorează ce e prea mult
şi măreşte ce e prea puţin.
Dao al oamenilor nu este la fel:
ei micşorează ce e prea puţin
şi măresc ce este prea mult.
Cine poate din preaplinul său
să dea la tot Subcerescul?[3]
Numai cel ce pe Dao-l urmează.
Prin urmare Înţeleptul
foloase aduce şi răsplată nu cere,
lucrarea-mplineşte şi nu se mîndreşte[4]:
el nu doreşte să-şi arate vrednicia[5].

1. Literal, „Dao al Cerului nu se aseamănă cu felul în care se întinde un arc?"

2. Subiectul acestor fraze este, în virtutea analogiei pe care o construieşte aici textul, atît Cerul cît şi „arcaşul" — sau, mai precis, maniera în care se încordează un arc. Nu este clar, din context, dacă e vorba de un arc simplu ori de unul retroflex cu dublă curbură (care se încordează diferit) sau dacă este vorba de încordarea unui arc (aşezarea corzii pe cadru), de testarea calităţilor sale (prin slăbirea sau întinderea corzii) sau, în sfîrşit, de trasul propriu-zis, care presupune aceste mişcări. Indiferent de sensul acestor acţiuni, frazele sînt definitorii pentru acţiunile Cerului, a cărui Cale este de a echilibra toate dezechilibrele.

3. Aceste două rînduri cunosc diferenţe destul de importante de la variantă la variantă şi de aceea au fost echivalate în moduri diferite: „Cine poate să aibă atît de mult încît să dea întregului Subceresc?",

„Cine poate să-şi micşoreze preamultul ca să îl dea Subcerescului?" etc.

4. Aceste ultime două rînduri apar şi în capitolul 2, iar fraza „foloase aduce şi răsplată nu cere" se regăseşte în capitolele 10 şi 51.

5. Sau „nu doreşte să-şi arate superioritatea/valoarea (în faţa celorlalţi)".

78

În Subceresc nu există ceva
mai slab şi mai mlădios decît apa;
cînd însă apa atacă
ceea ce-i tare şi ţeapăn,
nimic n-o poate întrece
căci nimic nu-i poate lua locul[1].
Slăbiciunea înfrînge tăria,
iar ceea ce-i mlădios
înfrînge ceea ce-i ţeapăn:
în Subceresc nu e nimeni
care să nu ştie acest lucru
dar nici nu e nimeni
care să-l pună în faptă[2].
Prin urmare Înţeleptul spune[3]:
„Cel care ia asupră-i
toată murdăria din ţară[4]
se numeşte «stăpînul altarului»[5],
iar cel care ia asupră-i
toate relele care lovesc ţara[6]
se cheamă «regele Subcerescului»";
vorbele drepte par însă ocolite[7].

1. Acest rînd a fost echivalat în mod destul de diferit, în funcţie de interpretarea cîtorva termeni: „căci (apa) nu este supusă schimbării", „de aceea nimeni nu o poate desconsidera", „căci nimeni în afara ei nu poate face acest lucru (= a ataca tarele)", „din pricina lipsei ei de forţă, oamenii nu pun preţ pe ea" etc. Marea majoritate a exegeţilor moderni preferă să urmeze acelaşi comentariu al lui Wang Bi pe care ne-am bazat şi noi interpretarea.

2. Nu există nimeni care să poată pune în aplicare, prin fapte concrete, principiul definit mai sus (= ce e slab învinge ce e tare).

3. Sau „prin urmare un Înţelept/Înţeleptul a spus", cu referinţă la autorul, real sau fictiv, al afirmaţiilor care urmează.

4. „Murdăria" poate desemna mai multe lucruri în context, precum umilinţele la care este supus statul, în persoana suveranului, de către un vecin mai puternic, sau poziţia de umilinţă pe care trebuie să şi-o asume suveranul, potrivit doctrinei daoiste, pentru a avea o guvernare reuşită. Exegeţii contemporani consideră însă că este mai degrabă vorba de faptele rele ale supuşilor, pe care suveranul şi le asumă în totalitate, blamîndu-se de asemenea pentru lipsa sa de „virtute" (căci, în teoria politică tradiţională, poporul este exact după felul suveranului). În acest sens, acest rînd este uneori apropiat de o frază din *Analectele* lui Confucius: „Dacă eu însumi sînt vinovat, (vina mea să nu se răsfrîngă) asupra oamenilor; dacă oamenii sînt vinovaţi, (vina lor să se răsfrîngă întru totul) asupra mea." (XX : 1)

5. Literal, „stăpînul (altarului) Zeului Solului şi Zeului Grînelor", suveranul. Deşi cultul oficial şi ceremoniile aferente au fost instituţionalizate abia în dinastia Han, sacrificiile dedicate celor doi zei ai fertilităţii au început la o dată foarte timpurie, fiind apanajul suveranilor încă din dinastia Shang; simultan însă, localităţile şi teritoriile stăpînite de vasali aveau, fiecare, propriii lor zei ai solului şi ai grînelor, atît regele cît şi nobilii feudali oferindu-le sacrificii importante la începutul anului agricol, pentru a asigura fertilitea solului şi recolte bogate.

6. Literal, „cel care suportă/îşi asumă lucrurile de rău augur (care lovesc) ţara", blamîndu-se pentru dezastrele naturale sau războaiele pe care lipsa sa de „virtute" le-a provocat.

7. Literal, „vorbele drepte par invers", cu referinţă probabil la definiţiile anterioare, care, deşi sînt corecte şi corespund realităţii, nu sînt acceptate de oameni, aceştia uitînd de greutăţile suveranului şi amintindu-şi numai de gloria şi avantajele unei asemenea poziţii. Alţi exegeţi preferă să echivaleze: „vorbele adevărate par paradoxale", în acelaşi sens.

79

După ce ura adîncă se stinge
hotărît mai rămîne o urmă de ură[1]:
putem oare socoti că e bine aşa?[2]
Prin urmare Înţeleptul
păstrează bucata stîngă din înţelegere[3]
dar nu cere plata datoriei[4]:
astfel
cel înzestrat cu Putere
are în grijă-nţelegerea,
iar cel lipsit de Putere
are în grijă strînsul zeciuielii[5].
„Dao al Cerului este fără părtinire
dar e-ntotdeauna de partea celor buni."[6]

1. Este vorba de conflictul dintre suveran şi supuşii săi, după cum comentează exegeţii contemporani, sau de felul în care aplicarea strictă a pedepselor preconizate de o lege prea strictă dă naştere unei uri adînci a suveranului faţă de supuşi, potrivit lui Heshang Gong. Wang Bi leagă însă aceste fraze de rîndurile de mai jos, privitoare la contracte şi datorii care pot da naştere la vrajbă şi discordie.

2. Fraza a mai fost echivalată în alte două feluri: „este acesta un lucru bun?" şi „cum poate fi îmbunătăţită această stare de lucruri?".

3. „Înţelegerea" era un contract înscris pe o bucată rotundă de bambus. După ce aceasta era împărţită în două, pe fiecare parte se însemnau numele şi cantitatea produselor care făceau obiectul contractului respectiv, adăugîndu-se apoi numele debitorului pe bucata stîngă şi numele creditorului pe cea dreaptă. Fiecare din cele două persoane păstra bucata pe care era înscris numele celeilalte, plata datoriei sau returnarea împrumutului făcîndu-se prin reunirea celor două bucăţi. Înţeleptul, păstrînd bucata stîngă, este creditorul. Unii exegeţi susţin, fără a aduce suficiente argumente, că cel care păstrează bucata stîngă se află într-o poziţie inferioară şi de umilinţă faţă de cealaltă persoană.

4. Literal, „şi nu le cere oamenilor". S-au mai propus şi alte echivalări, de genul: „nu îi blamează pe ceilalţi", „nu impune cu forţa plata datoriei", „nu le cere socoteală (pentru faptul că nu au respectat înţelegerea)" etc.

5. Este vorba de un sistem de taxare a recoltelor care a fost în funcţiune pînă la începutul dinastiei Qin sau Han. Terenul cultivat avea forma unui careu împărţit în nouă pătrate mai mici; opt familii îl lucrau în comun şi, la vremea recoltei, fiecare păstra grînele obţinute pe cele opt pătrate exterioare ale careului, cantitatea de grîne recoltată de pe pătratul interior revenind statului. Practic deci, taxa percepută reprezintă a noua parte din produse, nu a zecea, deşi unii exegeţi susţin exact contrariul. De altminteri, există numeroase controverse cu privire la maniera în care era aplicat acest sistem de taxare, controverse care sînt oricum de mică importanţă în înţelegerea frazei, dat fiind că, potrivit lui Wang Bi, „strînsul zeciuielii" se referă la pedepsirea oamenilor pentru greşelile comise. Astfel, Înţeleptul este creditorul care nu-şi cere înapoi datoria, în timp ce omul lipsit de Putere este cel care aplică legile cu stricteţe, ceea ce provoacă şi apariţia discordiei menţionate la începutul capitolului.

6. Fraza este proverbială şi apare, cu diverse modificări, în numeroase texte vechi; Waley susţine chiar că era înscrisă şi pe statuia de metal din templul strămoşilor casei Zhou (cf. cap. 42, nota 6). Ca de fiecare dată în frazele în care apare sintagma „Dao al Cerului", nici aici subiectul nu este Dao, ci Cerul: acesta dă fiecăruia după merit, este imparţial, dar îi ajută întotdeauna pe cei care fac fapte bune.

80

Într-o ţara mică, de puţini locuită,
fă oamenii să aibă de zece ori,
de-o sută de ori mai multe unelte,
şi tot n-au să se folosească de ele[1];
fă-i însă să ţină seama de moarte[2]
şi nu se vor strămuta-n alte părţi.
Deşi au să fie şi care şi bărci,
nimeni n-are să urce în ele
deşi au să fie şi arme şi-armuri,
nimeni n-o să se-arate îmbrăcat cu ele[3].
Fă oamenii să facă noduri din nou
şi să se folosească de ele[4];
fă-le mîncarea gustoasă
şi veşmintele frumoase,
fă-le traiul tihnit
şi obiceiurile pe plac.[5]
Ţările vecine pot fi într-atîta de-aproape
încît să se vadă una pe alta
şi să se-audă cîinii lătrînd
şi cocoşii cîntînd
dintr-una în cealaltă:
oamenii au să-mbătrînească şi-au să moară
şi n-au să treacă dintr-o parte într-alta.

În textele de la Mawangdui acest capitol urmează capitolului 66.

1. Aceste fraze sînt destul de controversate şi au primit lecturi diferite, în funcţie de punctuaţie, de glosele şi de varianta urmată. Potrivit lui Heshang Gong, spre exemplu, rîndurile ar trebui echivalate: „Fă (oamenii) să fie împărţiţi în grupuri de zece şi de o sută. Uneltele (utilizate de) oameni (în agricultură) nu (trebuie) însă folosite." Cum termenii traduşi prin „grupuri de zece şi de o sută" aparţin limbajului militar, unii exegeţi echivalează, interpretîndu-l pe *qi*$_2$, „unealtă", ca avînd sensul de „armă": „Fă ca oamenii să aibă arme

(folosite de către) grupurile de zece sau o sută (de soldaţi), şi tot n-au să apeleze la ele." Iată şi alte lecturi ale primei părţi a capitolului: „(Let there be) a small country with a small population, where the supply of goods are tenfold or hundredfold more than they can use." (Lin Yutang); „Un petit pays de faible population possède un arsenal susceptible d'armer dix ou cent hommes dont il ne se sert jamais." (Liou Kia-hway); „Let there be a small state with few people, where military devices find no use." (Mair) etc.

2. Literal, „fă poporul să privească cu seriozitate moartea". Cînd oamenii se tem de moarte (= „privesc cu seriozitate moartea"), pedepsele sînt aplicate cu justeţe şi proporţional cu gravitatea faptei; acest lucru face, cum afirmă în continuare textul, ca oamenii să nu se mai refugieze în alte state. Termenul *zhong*$_4$, „a privi cu seriozitate, a socoti important", poate avea, cu o altă pronunţie, şi sensul de „din nou, repetat", ceea ce l-a făcut pe Blakney, de exemplu, să echivaleze: „Where people die again and again (but never emigrate)".

3. Sau „n-au să mai existe ocazii ca să le arate la vedere".

4. Sfoara cu noduri era folosită ca *aide-mémoire* înainte de apariţia scrierii. De aceea, susţin exegeţii, fraza se referă la recuperarea simplităţii şi naturaleţii originare a oamenilor.

5. Aceste fraze pot fi echivalate în cel puţin alte două feluri: „găseşte mîncarea lor pe gustul tău, consideră-le hainele frumoase, fii mulţumit cu locuinţele lor şi găseşte bucurie în obiceiurile lor", respectiv: „mîncarea lor o să le priască, veşmintele au să le pară frumoase, îşi vor găsi tihna în casele lor şi obiceiurile lor au să le facă plăcere". Menţionăm că cea de-a doua lectură este mai probabilă dacă citim în faţa acestor rînduri, potrivit „textului vechi", fraza: „Desăvîrşirea în guvernare atinge ultima limită (de perfecţiune) atunci cînd (oamenilor le prieşte mîncarea pe care-o mănîncă...)."

81

Vorbele sincere nu sînt frumoase,
vorbele frumoase sincere nu sînt;
cel bun nu dovedeşte nimic prin vorbe[1],
cine dovedeşte prin vorbe nu este bun;
cel ştiutor nu le ştie pe toate,
cine le ştie pe toate nu e ştiutor[2].
Înţeleptul nu pune nimica deoparte:
cu cît face mai mult pentru ceilalţi,
cu-atît stăpîneşte el însuşi mai mult
şi cu cît le dă mai mult oamenilor,
cu-atît are el însuşi mai mult.[3]
Dao al Cerului înseamnă
a aduce folos fără a dăuna,
Dao al Înţeleptului înseamnă
a făptui fără a se lua la întrecere.[4]

Acest capitol precede capitolul 67 în textele de la Mawangdui.

1. Prin „a dovedi prin vorbe" am tradus un termen care are sensul iniţial de „a dezbate, a discuta (în contradictoriu) despre o anumită problemă".

2. Cel care „le ştie pe toate" este cel care ştie cîte ceva despre orice, avînd cunoştinţe superficiale în orice domeniu.

3. Unii exegeţi echivalează diferit aceste rînduri: „(Înţeleptul) foloseşte pînă la capăt (tot ce are) ca să le dea celorlalţi/ca să-i ajute pe ceilalţi şi totuşi are mai mult (decît ei/decît înainte)."

4. Literal, aceste rînduri ar trebui echivalate: „Este Calea (Dao) Cerului ca el să aducă foloase fără să dăuneze; este Calea Înţeleptului ca el să făptuiască fără să se ia la întrecere cu ceilalţi." În loc de „a făptui", unii exegeţi citesc „a da, a conferi" sau „a răsplăti", în timp ce pentru termenul tradus de noi prin „a se lua la întrecere" s-a mai propus şi „a se lupta/a intra în conflict (cu ceilalţi)".

Bibliografie selectivă

AUSTIN RICKETT, Adele (ed.), *Chinese Approaches to Literature: from Confucius to Liang Ch'i Chao*, Princeton University Press, Princeton, 1978.

BLAKNEY, R.B. (tr.), *The Way of Life of Lao Tzu*, New American Library, New York, 1955.

BLOFELD, John (tr.), *The Book of Change*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1968.

BUCKLEY EBREY, Patricia (ed.), *Chinese Civilisation and Society. A Sourcebook*, The Free Press, Collier MacMillan Publishers, New York, 1981.

CARUS, Paul (tr.), *Lao Tze's Tao Teh King*, The Open Court Publishing Co., Chicago, 1898.

CHAI, Ch'u, CHAI Winberg, *Confucianism*, Barron's Educational Series, New York, 1973.

CHAN, Wing-tsit (tr. şi ed.), *A Sourcebook in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 1963.

CHANG, K.C., *Art, Myth and Ritual. The Path to Political Authority in Ancient China*, Harvard University Press, Harvard, 1982.

CHAVANNES, Edouard, *Le T'ai Chan. Essai de monographie d'un culte chinois*, Ernest Leroux Ed., Paris, 1910.

CHEN, Ellen M. (tr.), *The Tao Te Ching. A New Translation with Commentary*, Paragon House, New York, 1989.

CHEN, Guying (com.), *Lao zi zhushi ji pingjie („Lao zi": comentariu şi aprecieri critice)*, Zhonghua shuju, Beijing, 1984 (1970).

CHENG, François, *L'écriture poétique chinoise*, Ed. du Seuil, Paris, 1977.

CHENG, François, *Vid şi plin. Limbajul pictural chinezesc*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1983.

CH'U, Ta-kao (tr.), *Tao Te Ching*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1937.

CLEARY, Thomas (tr. şi ed.), *Vitality, Energy, Spirit. A Taoist Sourcebook*, Shambala, Boston & London, 1991a.

CLEARY, Thomas (tr.), *The Essential Tao: An Initiation into the Heart of Taoism through the Authentic Tao Te Ching and the Inner Teachings of Chuang Tzu*, Harper, San Francisco, 1991b.

COUVREUR, Séraphim (tr.), *Le Cheu King (Shi jing)*, Sien Hien, 1934.

COUVREUR, Séraphim (tr.), *Le Li Ki (Li ji) ou Mémoire sur les bienséances et cérémonies*, Hokien Fu, 1913.

CREEL, H.G., *The Birth of China*, Reynal and Hitchcook, New York, 1937.

CREEL, H.G., *La pensée chinoise de Confucius à Mao*, Payot, Paris, 1955.

CREEL, H.G., *What Is Taoism?*, The University of Chicago Press, Chicago, 1970.

DAY BURTON, Clarance (tr.), *The Philosophers of China, Classical and Contemporary*, Philosophical Library, New York, 1962.

DE BARY, William Th. (ed. şi tr.), *Sources of Chinese Tradition*, Columbia University Press, New York, 1960.

DE WOSKIN, Kenneth W. (tr.), *Doctors, Diviners and Magicians in Ancient China. Biographies of fang-shih*, Columbia University Press, New York, 1983.

DOUGLAS, R.K., *Confucianism and Taouism*, The Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1879.

DUMITRIU, Anton, *Culturi eleate şi culturi heracleitice*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1987.

DUMITRIU, Anton, *Istoria logicii*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1974.

DUNSTHEIMER, G.H., *Religion officielle, religion populaire et sociétés secrètes en Chine après les Han* in *Histoire des religions*, Gallimard, 1976.

DUYVENDAAK, J.J.L. (tr.), *Tao Tö King. Le livre de la voie et de la vertu*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1987.

EBERHARD, Wolfgang, *A History of China*, Routledge and Kegan Paul, London, 1977.

ELISEEF, D., ELISEEF, V., *La civilisation de la Chine classique*, Arthaud, Paris, 1979.

EMOTO, Susumu, *On a Basic Nature of Sign* in Tasso BORBÉ (ed.), *Semiotics Unfolding*, Mouton, The Hague, 1983.

ERKES, Eduard (tr.), *Ho-Shang Kung's Commentary on Lao-tse*, Artibus Asiae Publishers, Ascona, 1951.

FAN, Youqi, LIU, Chandeng (com.), *Dao De Jing, Bai Yu Jing sushi* (*„Dao De Jing" şi „Bai Yu Jing" explicate pe înţelesul tuturor)*; Huazhong ligong daxue chubanshe, Beijing, 1990.

FENG, Dafu (com.), *Lao zi shizhu* (*Comentariu la „Lao zi"*), Shanghai guji chubanshe, Shanghai, 1991.

FINGARETTE, Herbert, *Confucius: The Secular as Sacred*, Harper Torch Books, New York, 1972.

FITZGERALD, C.P., *China. A Short Cultural History*, Westview Press, Boulder and London, 1985.

FORKE, Anton, *The World Conception of the Chinese*, Arthur Probsthain, London, 1923.

FUNG, Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 1983.

FUNG, Yu-lan, *The Spirit of Chinese Philosophy*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd, London, 1947.

FUNG, Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, MacMillan, New York, 1948.

FUNG, Yu-lan (tr.), *A Taoist Classic. Chuang Tzu*, Foreign Languages Press, Beijing, 1989 (1931).

GAO, Heng (com.), *Lao zi zhenggu (Explicarea corectă a lui „Lao zi")*, Zhonguo shudian chubanshe, Beijing, 1988 (1943).

GAO, Heng (com.), *Lao zi zhushi („Lao zi" adnotat)*; Henan renmin chubanshe, 1980.

GERNET, Jacques, *Lumea chineză*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1985.

GILES, H.A. (tr.), *Chuang Tzu: Mystic, Moralist and Social Reformer*, London, Bernard Quaritch, 1889.

GILES, H.A., *History of Chinese Literature*, D. Appleton, London, 1924.

GIRARDOT, N.J., *Myth and Meaning in Early Taoism*, University of California Press, Berkeley, 1983.

GIRAUD, Daniel (tr.), *I Ching. Tao Te Ching*, Le Courrier du Livre, Paris, 1987.

GRAHAM, A.C. (tr.), *The Book of Lie-tzu. A Classic of the Dao*, Columbia University Press, 1990 (1960).

GRAHAM, A.C, *Disputers of the Dao. Philosophical Argument in Ancient China*, Open Court, Le Salle, Illinois, 1989.

GRAHAM, A.C., *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, State University of New York Press, New York, 1990.

GRANET, Marcel, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, Presses Universitaires de France, 1959 (1926).

GRANET, Marcel, *Chinese Civilisation*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., London, 1930.

GRANET, Marcel, *Festivals and Songs of Ancient China*, E.P. Dutton & Co., New York, 1932.

GRANET, Marcel, *La Pensée Chinoise*, La Renaissance du Livre, Paris, 1934.

GRYNPAS, Bendyct (tr.), *Lie tseu: le vrai classique du vide parfait*, Gallimard, Paris, 1961. Ediţia revăzută, Pléiade, Gallimard, Paris, 1980.

GUO, Changsheng (com.), *Lao zi baihua shimi (Explicarea secretelor lui „Lao zi" în limba de toate zilele)*, Zhongguo gongren chubanshe, Beijing, 1991.

GUO, Qing (ed.), *Zhuang zi jishi (Comentariile reunite ale lui „Zhuang zi")*, Shanghai guji chubanshe, Shanghai, 1982. Revizuire a ediţiei publicate de Shijie shuju, cunoscută sub numele de *Zhuzi jicheng*. Compilaţia datează din dinastia Qing şi reuneşte comentariile lui Guo Xiang (din dinastia Jin) şi ale lui Cheng Xuanying (din dinastia Tang), laolaltă cu glosele conţinute în lucrarea *Jing dian shi wen (Explicarea caracterelor din textele clasice)* a lui Lu Deming (dinastia Tang).

GUO, Xiang (com.), *Zhuang zi*, ediţia *Er shi er zi (Douăzeci şi două de texte)*, apărută în timpul dinastiei Qing. Retipărire separată, Shanghai guji chubanshe, Shanghai, 1989.

HESHANG Gong (com.), *Lao zi zhan ju* (*Comentariu la „Lao zi"*), ediţia Baiyun Guan, Beijing, 1990. Reia ediţia inclusă în „Canonul daoist", *Daozang*.

HOU, Wai-lu, *A Short History of Chinese Philosophy*, Foreign Languages Press, Beijing, 1959.

HOUANG, François, LEYRIS, Pierre, *La Voie et sa vertu, Tao Te King*, Ed. du Seuil, Paris, 1979.

HSU, Cho-yun, *Ancient China in Transition*, Stanford University Press, Stanford, California, 1975.

HU, Shih, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, Paragon Book Reprint Corporation, New York, 1963 (1922).

HUCKER, Charles O., *China's Imperial Past*, Stanford University Press, Stanford, California, 1975.

HUGHES, E.R. (ed. şi tr.), *Chinese Philosophy in Classical Times*, J.M. Dent and Sons Ltd., London, 1942.

IAN, Hin Şun (com.), *Filozoful antic Lao-Tzi şi învăţătura sa*, Editura de Stat pentru Literatură Ştiinţifică, Bucureşti, 1953.

JIANG, Xichang (com.), *Lao zi jiaogu* (*„Lao zi" colaţionat şi explicat*), Chengdu guji chubanshe, Chengdu, 1988 (1937).

KALTENMARK, Max, *La Philosophie Chinoise*, Presses Universitaires de France, Paris, 1972.

KALTENMARK, Max, *Lao Tzu and Taoism*, Stanford University Press, Stanford, California, 1969 (1965).

KARLGREN, Bernhard, *Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese*, Paris, f.a. (ed. I, 1923).

KARLGREN, Bernhard, *Grammata Serica Recensa*, B.M.F.E.A., nr. 29, Stockholm, 1957.

KARLGREN, Bernhard, *Sound and Symbol in Chinese*, Hong Kong University Press, Hong Kong, 1971 (1922).

KUOO, Ting-Tang, *L'évolution de l'idée du Ciel avant les Tsin*, Shanghai, 1939.

KWOK, Man Ho, O'BRIEN, Joanne (ed. şi tr.), *The Eight Immortals of Taoism. Legends and Fables of Popular Taoism*, Penguin Books, London, 1991.

LAU, D.C. (tr.), *Lao Tzu. Tao Te Ching*, Penguin Books, London, 1963.

LAU, D.C. (tr.), *Confucius. The Analects*, Penguin Books, London, 1979.

LEGGE, James (tr.), *The Texts of Taoism*, Clarendon Press, Oxford, 1891.

LEGGE, James (tr.), *The Four Books*, Shanghai, f.a.

LEYS, Simon, *La Forêt en feu*, Hermann, Paris, 1983.

LI, Shen (com.), *Lao zi yan jinshi* (*Comentariu modern la „Lao zi yan"*), Ba Shu shushe chubanshe, Chengdu, 1990. Reproduce comentariul lui Wang Fuzhi, *Lao zi yan* (*Dezvoltări ale sensurilor lui „Lao zi"*), din dinastia Ming.

LI, Shuihai, *Lao zi Dao De Jing Chuyu kaolun* (*Cercetare asupra termenilor din dialectul Chu în „Dao De Jing"*), Shaanxi renmin jiaoyu chubanshe, Xi'an, 1990. Reproduce în anexă textele de la Mawangdui.

LI, Ziyao (com.), *Lao zi miyi* (*Sensul ascuns al lui „Lao zi"*), San Qin chubanshe, Xi'an, 1989.

LIANG, Ch'i Chao, *History of Chinese Political Thought*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., London, 1930.

LIN, Paul J. (tr.), *A Translation of Lao Tzu's „Tao Te Ching" and Wang Pi's Commentary*, Ann Arbor, University of Michigan, 1977.

LIN, Yutang (tr.), *The Wisdom of Lao Tse*, The Modern Library, Random House, New York, 1948. Ediţia chineză, uşor modificată, Shidai wenyi chubanshe, Changchun, 1988 şi, într-o altă compilaţie (*Zhongguo zheren de zhihui — Înţelepciunea filozofilor Chinei*), Zhongguo guangbo dianshi chubanshe, Beijing, 1991.

LIOU, Kia-hway (tr.), *Lao-Tzeu. Tao Tö King*, Gallimard, Paris, 1967. Ediţia revăzută, Pléiade, Gallimard, Paris, 1980.

LIOU, Kia-hway (tr.), *Tchouang-tseu*, Pléiade, Gallimard, Paris, 1980.

LOEWE, Michael, *Chinese Ideas of Life and Death*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1982.

LU, Martin, *Confucianism. Its Relevance to Modern Society*, Singapore, 1983.

LUO, Shangxian (com.), *Lao zi tongjie* (*Explicarea simplă dar adîncă a lui „Lao zi"*), Guangdong gaodeng jiaoyu chubanshe, Guangzhou, 1989.

MA, Xulun (com.), *Lao zi jiaogu* (*„Lao zi" colaţionat şi explicat*), Guji chubanshe, Beijing, 1956 (1924).

MAIR, Victor H. (tr.), *Tao Te Ching. The Classic Book of Integrity and the Way*, Bantam Books, New York, 1990.

MASPERO, Henri, *China in Antiquity*, University of Massachusetts Press, Boston, 1978.

MASPERO, Henri, *Taoism and Chinese Religion*, University of Massachusetts Press, Boston, 1981.

MOTTE, Frederick W., *Intellectual Foundations of China*, Alfred A. Knopf, New York, 1971.

MUNRO, Donald J., *The Concept of Man in Early China*, Stanford University Press, Stanford, California, 1969.

NEEDHAM, Joseph, *Science and Civilization in China*, vol. II, *History of Scientific Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1956.

QIAN, Mu, *Lao zi bian* (*Discutînd despre Lao zi şi despre „Dao De Jing"*), Zhongguo shudian chubanshe, Beijing, 1988 (1935).

RAO, Zongyi, *Lao zi Xiang'er zhu jiaozheng* (*Comentariul „Xiang'er" la „Lao zi": colaţionare şi examinare critică*), Shanghai guji chubanshe, 1991 (1956). Reproduce, în facsimil, textul întregului comentariu.

REN, Farong (com.), *Dao De Jing shiyi* („*Dao De Jing*“: *explicarea sensurilor*), San Qin chubanshe, Xi'an, 1990.

REN, Jiyu (com.), *Lao zi xinyi* (*O nouă interpretare la „Lao zi“*), Shanghai guji chubanshe, Shanghai, 1978. Reproduce în anexă textele de la Mawangdui.

REN, Jiyu, *Zhongguo zhexue shi* (*O istorie a filozofiei chineze*), Renmin chubanshe, Beijing, 1990 (1963).

RICKETT, William Allyn (tr.), *Guan zi. Political, Economic and Philosophical Essays from Early China*, Princeton University Press, Princeton, 1985.

ROBINET, Isabelle, *Les Commentaires du Tao To King jusqu'au VII-ème siècle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1977.

ROBINET, Isabelle, *Histoire du taoïsme des origines au XIV-ème siècle*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1991.

RUBIN, Vitaly A., *Individual and State in Ancient China*, Columbia University Press, New York, 1976.

SHA, Shaohai, XU, Zihong, *Lao zi quanshi* („*Lao zi*“: *comentariu complet*), Guizhou renmin chubanshe, Guiyang, 1989.

SCHWARTZ, Benjamin I, *The World of Thought in Ancient China*, Harvard University Press, Harvard, 1985.

SUZUKI, D.T., *A Brief History of Early Chinese Philosophy*, Arthur Probsthain, London, 1914.

VIŞAN, Florentina, *Note sur le caractère déférent du chinois* in *Revue Roumaine de Linguistique*, Tome XXXIV, nr. 2, Bucureşti, 1989.

VIŞAN, Florentina, *Le caractère spécifique de l'écriture chinoise en tant que système sémiotique autonome*, in *Journal for Semiotic Studies*, vol 2 (2), 1990a.

VIŞAN, Florentina, *Modelul confucianist al ritualizării culturii*, in *Orient*, nr. 1, 1990b.

VLĂDUŢESCU, Gheorghe, *Introducere în istoria filosofiei Orientului antic*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980.

WALEY, Arthur (tr.), *The Way and Its Power*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1934.

WALEY, Arthur (tr), *The Analects of Confucius*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1939.

WALEY, Arthur (tr.), *Three Ways of Thought in Ancient China*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1939.

WANG Bi (com.), *Lao zi. Dao De Jing*, ediţia *Er shi er zi* (*Douăzeci şi două de texte*). Retipărire separată, Shanghai guji chubanshe, Shanghai, 1989 (alături de textul *Lie zi*). Include glosele lui Lu Deming (dinastia Tang) din lucrarea *Jing dian shi wen* (*Explicarea caracterelor din textele clasice*).

WANG, Deyou, *Dao zhi lun* (*Despre sensurile termenului Dao*), Ji Lu shushe chubanshe, Jinan, 1987.

WANG, Li, *Gudai hanyu* (*Limba chineză clasică*), 4 vol., Zhonghua shudian, Beijing, 1990 (1963).

WANG, Li, *Lao zi yanjiu* (*Cercetare asupra lui „Lao zi“*), Tianjin shi guji shudian, Tianjin, 1989.

WANG, Ming, *Daojia he daojiao sixiang yanjiu* (*Cercetări asupra daoismului filozofic şi asupra daoismului religios*), Zhonguo shehui zhongxue chubanshe, Beijing, 1984.

WATSON, Burton, *Early Chinese Literature*, Columbia University Press, New York, 1962.

WATTS, Allan, *Tao. The Watercourse Way*, Penguin Books, New York, 1975.

WELCH, Holmes, *Taoism: the Parting of the Way*, Beacon Press, Boston, 1965.

WELCH, Holmes, SEIDEL, Anna K. (ed.), *Facets of Taoism*, Yale University Press, New Haven, 1979.

WIEGER, Leon (tr.), *Textes Philosophiques*, Hien-Hien, 1930.

WIEGER, Leon, *A History of the Religious Beliefs and Philosophical Opinions in China*, Hsien-Hsien, 1927.

WILHELM, Richard (tr.), *Lao Tzu. Tao Te Ching*, Routledge and Kegan Paul, London, 1978 (1910). Include şi comentariul apărut separat în 1925, *The Teachings of Lao Tzu.*

WILHELM, Richard (tr.), *Yi King, Le Livre des Transformations*, Librairie de Medicis, Paris, 1973.

WILHELM, Richard, *A Short History of Chinese Civilization*, George G. Harrap, London, 1929.

WRIGHT, Arthur F. (ed.), *Studies in Chinese Thought*, The University of Chicago Press, Chicago, 1953.

WU, Lawrence C, *Fundamentals of Chinese Philosophy*, University Press of America, New York, 1986.

XU, Fancheng (com.), *Lao zi yijie* (*„Lao zi“: supoziţii şi explicaţii*), Zhonghua shuju, Beijing, 1988.

XU, Lutian (com.), *Lao zi gailun* (*Explicarea conceptelor în „Lao zi“*), Zhonguo shudian, Beijing, 1988 (1930).

XU, Shu, LIU, Hong (com.), *Dao De Jing*, Anhui renmin chubanshe, 1990.

YANG, Shuda, *Zhou yi guyi. Lao zi guyi* (*Interpretările din vechime ale „Cărţii Schimbărilor“ şi ale lui „Lao zi“*), Shanghai guji chubanshe, Shanghai, 1991 (1928).

ZHAN, Jianfeng (com.), *Lao zi qi ren, qi shu ji qi daolun* (*Lao zi, omul, „Lao zi“, cartea şi teoria despre Dao*), Hubei renmin chubanshe, 1982.

ZHANG, Liwen, *Dao*, Zhongguo renmin daxue chubanshe, Beijing, 1989.

ZHANG, Songru (com.), *Lao zi shuojie* (*„Lao zi explicat*), Ji Lu shushe chubanshe, Jinan, 1987. Reproduce în anexă textele de la Mawangdui.

ZHANG, Shunhui (com.), *Zhou Qin Dao lun fawei* (*Teoriile şcolii daoiste în timpul dinastiilor Zhou şi Qin*), Zhonghua shuju, Beijing, 1982.

ZHOU, Shengchun (com.), *Baihua Lao zi* (*Lao zi explicat în limba de toate zilele*), San Qin chubanshe, Xi'an, 1990.

ZHU, Qianzhi (com.), *Lao zi jiaogu* (*„Lao zi" colaţionat şi comentat*), Zhonguo shuju, Beijing, 1984 (1955).

*** *Lao-tse. Tao Te King. Cărarea şi virtutea*, Editura Ram, Aninoasa, Gorj, 1932.

Mawangdui Han mu boshu Lao zi (*Manuscrisele de mătase ale textului „Lao zi" descoperite în mormintele Han de la Mawangdui*). Reproduse în anexă la comentariile lui Ren Jiyu, Li Shuihai şi Zhang Songru, după textele apărute în facsimil în revista *Wenwu*, septembrie, 1974.

Si shu wu jing (*Cele patru cărţi şi cele cinci texte canonice*), Shijie shuju, 1936. Retipărire separată a fiecărui text, Shanghai guji chubanshe, Shanghai, 1987. Include textele canonice ale confucianismului, *Lun yu* (*Analectele*), *Da xue* (*Măreaţa Învăţătură*), *Zhong yong* (*Mijlocul*), *Yi jing* (*Cartea schimbărilor*) etc., toate comentate de Zhu Xi, filozof neoconfucianist din dinastia Song.

Er shi er zi (*Douăzeci şi două de texte*), Zhejiang shuju, 1875. Retipărire, Shanghai guji chubanshe, Shanghai, 1985. Antologia include, pe lîngă *Dao De Jing* şi *Zhuang zi*, (texte comentate de Wang Bi, respectiv de Guo Xiang), textele *Han Fei zi*, *Huainan zi*, *Guan zi*, *Lüshi chunqiu* etc.

Indice

de termeni chinezi menţionaţi în prezenta lucrare

se	嗇
shan	善
shang di	上帝
shen	神
sheng	生
shengren	聖人
shi$_1$	是
shi$_2$	士
shi$_3$	式
shi$_4$	失
si	肆
tai ji	太極
tai lao	太牢
tian	天
tu	徒
wang	王
wei$_1$	微
wei$_2$	爲
wen	文
wu$_1$	無
wu$_2$	物
wuming	無名
wuwei	無爲
xi$_1$	希
xi$_2$	襲
xia	下
xiang	象
xiao	孝
xiaoren	小人
xin	信
xing	行
xuan	玄
xuan xue	玄學
Yang	陽
yi$_1$	夷
yi$_2$	義
Yidai	意怠
Yin	陰
ying	營
yong	用
you	有
youming	有名
zhang	璋
zhen	真
zheng	正
zhi$_1$	知
zhi$_2$	制
zhi$_3$	治
zhi$_4$	質
zhi$_5$	直
zhong$_1$	忠
zhong$_2$	中
zhong$_3$	鐘
zhong$_4$	重
ziran	自然
zu	足

Pentru frumoasa caligrafie a caracterelor din prezentul indice, profunda noastră recunoştinţă e datorată domnului profesor Dong Yuan, de la Catedra de Limbi Orientale din Universitatea Bucureşti.

D. L.

Cuprins